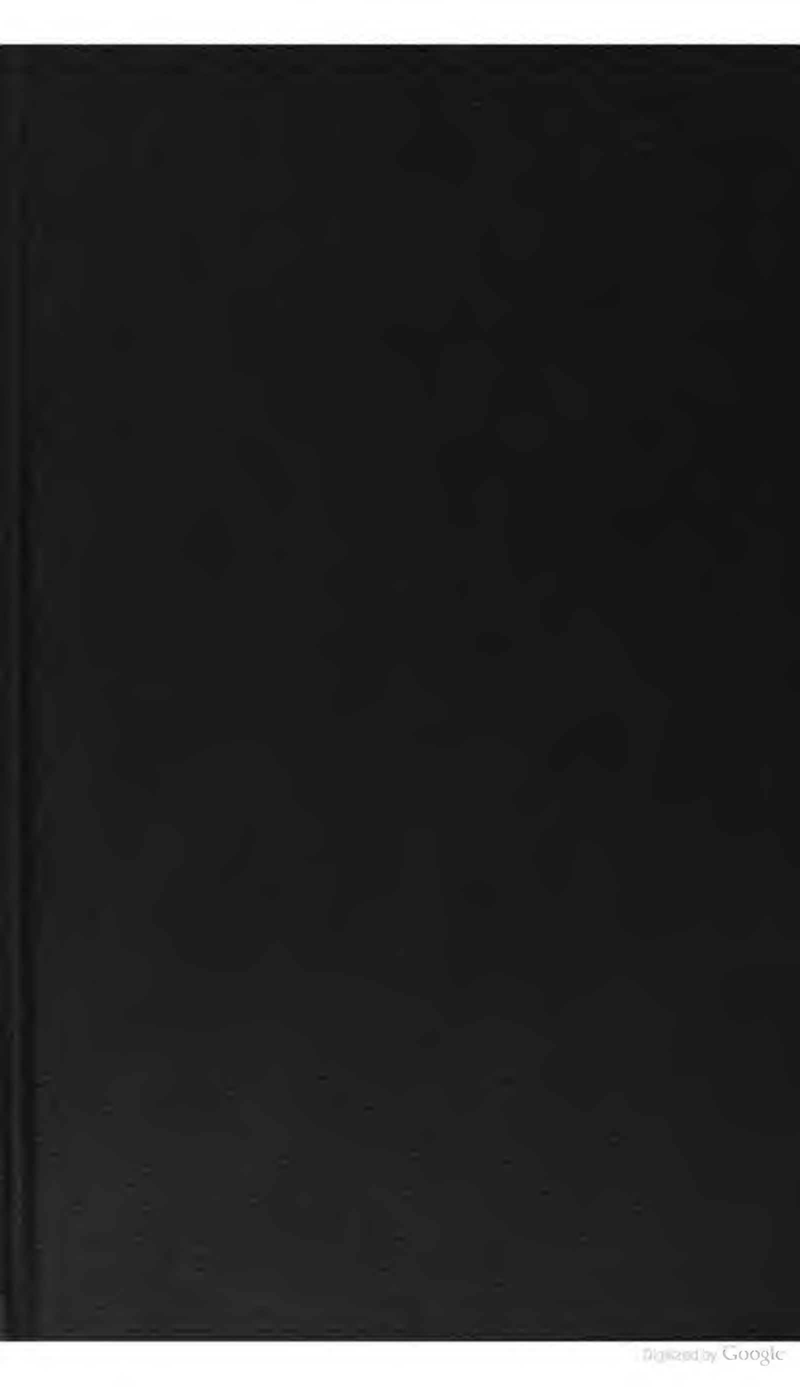
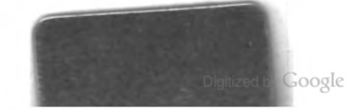








Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Neunter Band.

Theogonie

nach den Quellen des

classischen, hebräischen und christlichen Alterthums.

Leipzig

Verlag von Otto Wigand.

1857.

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Neun Bände.

gr. 8. 1850—1857.

Inhalt:

Erster Band.

Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums.

2 Thlr. 7½ Ngr.

Zweiter Band.

Philosophische Kritiken und Grundsätze.

2 Thlr. 7½ Ngr.

Dritter Band.

Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
2 Thlr. 7½ Ngr.

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Neunter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

Theogonie

nach den Quellen

des

classischen, hebräischen und christlichen Alterthums.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

1.

Achilleus Zorn und Zeus Wille.

Wenn die Theologie in dem Zwischensatz des fünften Verses im ersten Gesange der Ilias:

Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή

„So ward Zeus Wille vollendet." Voß [1]

den Beweis findet, daß Homer das Schicksal der Menschen vom Willen der Götter abhängig gemacht habe, daß daher nur in der Theologie der Schlüssel zur Ilias enthalten sei; so sieht dagegen die Anthropologie, welche überall hinter die Theologie zurückgeht, aber eben dadurch ihr auch um eine erkleckliche Strecke vorauskommt, schon in den ersten Versen dieses Heldengedichts das Geheimniß der Theologie in ihrem, im anthropologischen Sinne aufgelöst.

Homer beginnt ja nicht, wie er doch hätte beginnen sollen, wenn die Theologie Recht hätte, mit den Worten etwa: „Singe den Zorn, o Göttin, des Herrschers im Donnergewölk, Zeus', jenen verderblichen, der den Achäern unnennbaren (unzähligen, unendlichen) Jammer erregte, und viel tapfere Seelen der Heldensöhne zum Ais sendete, aber sie selbst zum Raub ausstreckte den Hunden und dem Gevögel; allein so ward Zeus Wille vollendet"; nein! Homer beginnt mit dem verderblichen Zorn des Achilleus;

er setzt also dem Zeus den Achilleus, dem göttlichen Willen den menschlichen Unwillen voraus.

Achilleus nämlich, aufs tiefste empört über die ihm von dem Oberfeldherrn Agamemnon zugefügte Beleidigung, beschließt sich dadurch an demselben zu rächen, daß er ihm seinen Beistand wider die Troer entzieht. Er wendet sich daher an seine göttliche Mutter Thetis und bittet sie, den Zeus zu vermögen: „den Troern Schutz zu gewähren, aber zurückzudrängen zum Lager und Meer die Achäer niedergehaun, bis sie alle sich sättigen ihres Gebieters, auch er selbst, der Atride, der Völkerfürst Agamemnon kenne die Schuld, da den Besten der Danaer nichts er geehret." (J. 1,407 bis 411.) Thetis bringt den Rachewunsch ihres Sohnes vor den Thron des Allmächtigen mit den Worten: „Vater Zeus, gewähre mir dieses Verlangen! O räch' ihn du, Olympier, Ordner der Welt Zeus! Stärke die Troer so lange mit Siegeskraft, bis die Achäer meinen Sohn mir geehrt und hoch mit Ehren verherrlicht." (Vers 507—9.) Und Zeus winkt ihr mit dem Haupte zu, zum Zeichen, daß ihre Bitte gewähret sei. „Denn nie ist, sagt er, wandelbar oder betrüglich, noch unvollendet das Wort, das mit winkendem Haupt ich gewährt. Also sprach und winkte mit schwärzlichen Brauen Kronion, und die ambrosischen Locken des Königs wallten ihm vorwärts von dem unsterblichen Haupt; es erbebten die Höhn des Olympos." (525—29.) Dieser Moment ist es bekanntlich, den Phidias in seinem olympischen Zeus verkörpert hat. Dieser Moment ist aber gerade der, wo Zeus den Wunsch des Achilleus gewährt — ein plastischer, handgreiflicher Beweis, daß der höchste Ausdruck und Act der göttlichen Macht und Majestät nicht der Act der Verneinung, sondern der Gewährung menschlicher Wünsche ist.

Zwar gewährt Zeus den Wunsch des Achilleus nicht unmit-

telbar ihm selbst, sondern seiner göttlichen Mutter, welche sich hohe Verdienste um Zeus erworben, welche ihn einst „geschirmt vor schmählicher Kränkung.“ Eustathius bemerkt daher in seinem Commentar zum Homer (Leipz. A.) zu I. 13,350: „Ruhm nur schafft er der Thetis und ihrem erhabenen Sohne“, daß hier der Dichter berichtige, was er vorher Vers 347 unbedacht gesagt, indem er hier nur den Achilleus genannt habe: „Zeus beschied den Troërn den Sieg und dem göttlichen Hektor, Peleus' rüstigen Sohn zu verherrlichen“, während er hier die Thetis, durch die auch Achilleus verherrlicht werde, voraussetze. Aber wer kann denn die zärtliche Mutter, die gar kein selbstständiges Interesse hat, die nur von der Liebe zu ihrem Sohne aus dem Dunkel des Meers ans Licht hervorgezogen, nur von seinen Wünschen beseelt und bewegt wird, für sich selbst hervorheben? Was Zeus der Thetis gewährt, das gewährt er dem Achilleus selbst. Zeus selbst bestätigt dieß, läßt den Unterschied zwischen Thetis und Achilleus ganz fallen, wenn er I. 15, 72—75 — Verse, die übrigens nebst den vorangegangenen von V. 56 an von den alten Kritikern verworfen, auch von einigen neuern wegen sprachlicher Kleinigkeiten beanstandet, von andern aber wohl mit Recht sogar als nothwendig und wesentlich festgehalten werden — sagt: „Ich werde nicht eher meinen Zorn legen, noch irgend einen der Götter den Danaern helfen lassen, bis des Peleiaden Wunsch oder Verlangen erfüllt ist (*πρίν γε τὸ Πηλείδαο τελευτηθῆναι ἐέλδωρ*), wie ich ihm (nicht: ihr) versprach und mit meinem Haupte zuwinkte an jenem Tage, wo Thetis meine Kniee erfaßte flehend, den Städteverwüster Achilleus zu ehren.“ [2] Auf den Unterschied zwischen Achilleus und Thetis, wenigstens in diesem Punkte, wovon es hier sich handelt, ein Gewicht legen wollen, ist eben so viel, als wenn man zwischen dem Wunsch und dem Wünschenden,

dem Gebete und dem Betenden unterscheiden und etwa sagen wollte: Gott hat nicht ihn, sondern sein Gebet, oder erst das Gebet und dann ihn selbst erhört, ob es gleich richtig ist, daß er nur durch das Gebet den verlangten Gegenstand erhalten hat, und man sich daher poetisch das Gebet als ein zwischen der Gottheit und Menschheit vermittelndes Wesen vorstellen kann.

Wenn nun aber Zeus Achilleus' Rachewunsch gewährt, so könnte es statt: „so ward Zeus Wille vollendet", eben so richtig heißen: so ward Achilleus Wille vollendet; denn sein Zorn war kein bestialischer, kein verstand- und bewußtloser. In dem Streit mit Agamemnon, als dieser gedroht hatte, ihm sein Ehrengeschenk, „die rosige Tochter des Brises" zu nehmen, ließ sich wohl Achilleus so sehr vom Zorne hinreißen, daß er sich an ihm thätlich vergreifen wollte; aber gerade in dem Momente, wo er zur That schreiten will, da erscheint ihm Athene, da kommt er zur Besinnung und Einsicht, daß er auf eine unendlich gehalt- und ehrenvollere Weise sich an seinem Beleidiger räche, wenn er diesem die demüthigende Selbsterkenntniß bereite, daß er ungeachtet seiner höhern Stellung und Macht ohne Achilleus nichts sei und vermöge. Die *μυρί' ἄλγεα*, die „tausendfältigen Schmerzen" oder wie es Voß übersetzt, der „unnennbare Jammer der Achäer", der Tod so vieler Heldensöhne war eine unausbleibliche, voraussichtliche und eben deswegen von Achilleus beabsichtigte Folge seiner freiwilligen Entfernung vom Kampfplatz; denn er wußte, daß er „der Beste der Danaer", „solch ein Mann, wie keiner der erzumschirmten Achäer in der Schlacht" (J. 18, 105), daß er „die große Schutzwehr den Achäern gesammt im verderbenden Kriege" (J. 1, 283); „daß er allein dem Hektor gewachsen" (J. 9, 351 bis 55), er allein befähigt und berufen war, die feindliche Macht aufs Haupt zu schlagen, den göttlichen Hektor zu Boden zu

strecken, daß also mit ihm auch zugleich das Kriegsglück die Achäer verlassen werde. Er sagt ja selbst ausdrücklich voraus: „Wahrlich vermißt wird Achilleus hinfort von den Söhnen Achaias allzumal; dann suchst du umsonst, wie sehr du dich härmest, Rettung, wenn sie in Schaaren, vom Männermordenden Hektor niedergestürzt, hinsterben". (J. 1, 240—243.)

Wenn der unnennbare Jammer wirklich Zeus Wille war, warum wenden sich denn die homerischen Helden nicht allein an diesen Willen, um ihn abzuändern? Warum an den Achilleus und zwar mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, mit Bitten, mit Geschenken, mit Personen, die ihm die liebsten und angenehmsten der Achäer? Warum sagt Odysseus zu Achilleus (J. 9, 247): „Wohlauf! wenn das Herz dir gebeut (εἰ μέμονας, wenn du willst, strebst, gesonnen bist), die Männer Achäas, jetzt auch spät zu befrein aus der drängenden Troer Getümmel", ferner (V. 251): „Sinn umher, wie du fernest den schrecklichen Tag der Achäer!" endlich (300): „wenn Atreus Sohn zu sehr dir im Herzen verhaßt ist, Er und sein Geschenk; o! so schau der andern Achäer drängende Noth mit Erbarmen" (ἐλέαιρε, habe Mitleid, erbarme dich)? Warum bedauert Achilleus selbst später (J. 19, 61), daß so viel Argeier gefallen wären, „weil (während) ich im Zorne beharrte" ἐμεῦ ἀπομηνίσαντος, wenn nicht der unnennbare Jammer Achilleus eigner, unbeugsamer Wille war? Warum anders heißt ausdrücklich (J. 15, 598) die Bitte oder der Wunsch ἀρὴ der Thetis, d. h. des Achilleus, denn ihr Wunsch stammte ja nur aus seiner Brust, ἐξαίσιος, d. h. ein ungeheurer (ungebührlicher, ungerechter), „unheilbringender", „grausamer" Wunsch? Warum Achilleus selbst ein Unbarmherziger (νηλεές, J. 16, 33), sein Herz ein verderbliches, grausames (ὀλοὸν κῆρ J. 14, 139)? Warum anders so bedeutungsvoll gleich am An-

fang sein Zorn ein unheilbringender, ein verderblicher? Doch ja! das Unheil der Achäer war Zeus Wille, aber nur, weil es Achilleus wollte, gleichwie Zeus nur zürnte — „ich lasse nicht eher meinen Zorn“ — weil und so lange Achilleus zürnte.

Aber sagt denn nicht ausdrücklich Achilleus (J. 19, 270): „Vater Zeus traun große Verblendungen ἄτας gibst du den Männern! Nimmermehr wohl hätte den Muth in der Tiefe des Herzens (das Herz im Busen) Atreus Sohn mir empört so fürchterlich (durch und durch) oder das Mägdlein weg mir geführt mit Gewalt der Unbiegsame, sondern fürwahr Zeus wollte nur vielen den Tod in Argos Volke bereiten“. Achilleus sagt dieß aber, nachdem er sich bereits mit Agamemnon wieder ausgesöhnt, seinem Zorn entsagt hat, sagt es also in einem Momente, wo der Mensch frei ist von einer Leidenschaft, weil er sie befriedigt hat, wenn auch nur, wie hier, zu seinem eignen Unglück, die in derselben begangenen Handlungen daher nicht mehr als die seinigen anerkennt, nicht mehr ihre Ursache in sich findet, und sagt es nur, um sich und den Agamemnon zu entschuldigen und so jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Aussöhnung zu beseitigen; denn wie sollten die nicht sich gut sein, welche nicht aus eignem Antriebe sich feind geworden sind? Eben so sagt Agamemnon, um sich zu entschuldigen, in demselben Gesange (V. 86) „doch trag ich dessen die Schuld nicht (ἐγὼ δ’ οὐκ αἴτιός εἰμι), sondern Zeus, das Geschick und das nächtliche Schrecken Erinys (die im Dunkeln wandelnde Rachegöttin), die in der Volksversammlung zum heftigen Fehl mich verblendet jenes Tags, da ich nahm sein Ehrengeschenk dem Achilleus. Aber was konnt’ ich thun? der Gott vollendet ja Alles“. Agamemnon hat aber früher selbst auf Nestors Vorwurf sich, nicht den Zeus als den Urheber des verhängnißvollen Zwiespalts angegeben, wenn er gesteht: „ja ich

fehlt' (ἀασάμην, „bethörte mich, verging mich“ [Pape], „handelte verblendet“) dem schädlichen (unheilvollen, „bösartigen“, „unseligen“, φρεσὶ λευγαλέῃσι) Sinne gehorchend“ (J. 9, 116 und 119); ja schon im zweiten Gesange (V. 378) eingestanden, daß er den Streit angefangen habe. Freilich führt er auch hier ein paar Verse vorher die Ursache davon auf den Zeus zurück, und (J. 19, 137) sagt er in Einem: „nachdem ich gefehlt und Zeus die Besinnung mir wegnahm“, gleichwie auch schon (9, 377) Achilleus von ihm sagt: „ihm raubte der waltende Zeus die Besinnung“. Aber dieser Zeus, dessen Bedeutung sich erst später ergeben wird, unterscheidet sich nicht von dem Zorn, der den Agamemnon ergriff (Ἀτρείωνα χόλος λάβεν 1, 387), nicht von dem eben genannten „schädlichen“ oder, wie sich Achilleus ausdrückt, „verderblichen Sinne“ (ὀλοιῇσι φρεσί 1, 342), nicht von dem „hochherzigen Geiste“ (μεγαλήτορι θυμῷ), wie Nestor (9, 109) freundschaftlich beschönigend den Herrscherhochmuth Agamemnons nennt. [3]

Doch lassen wir auch diesen Zeus den Zeus im gewöhnlichen Sinne sein! Beide, Agamemnon und Achilleus haben Recht; denn ohne Ate, d. h. Verblendung, Thorheit, Unbesonnenheit, und ohne Hybris, d. h. Uebermuth (J. 1, 203, wo ὕβριν keineswegs die Frevelthat oder Gewaltthat bedeutet) hätte Agamemnon nicht gefehlt; nein! Ate und Hybris nur waren die Ursache seiner Gewaltthat; sie aber sind, und zwar noch heutigen Tags, mächtige, hochgestellte Wesen, haben selbst Theil an dem Weltregiment, an dessen Spitze Vater Zeus steht. Mit Recht verflucht daher Achilleus im Schmerz über Patroklos' Tod mit seinem Zorn und Streit auch den Zorn und Streit überhaupt: „möchte der Zank (ἔρις, Streit, Zwietracht) aus Göttern und sterblichen Menschen vertilgt sein, und der Zorn, der selbst auch den Weiseren

pflegt zu erbittern" (J. 18, 107); denn wäre der Streit aus Göttern und Menschen, d. h. aus der Welt überhaupt vertilgt, so wäre natürlich auch kein Streit zwischen Achilleus und Agamemnon vorgefallen. Und in diesem Sinne gesteht die Anthropologie von Herzen gern der Theologie zu, daß die Eris, der Streit der beiden Helden, der Anfang der Ilias nicht in ihr, sondern außer ihr, wenn man will, schon in der vormenschlichen — aber auch vorgöttlichen — Eris, in der Nacht des hesiodischen Chaos zu finden ist.

Es erscheint jedoch innerhalb der Ilias selbst noch eine theologische Ursache oder Veranlassung des verhängnißvollen Zorns des Achilleus. Die nächste Ursache (*τὸ μὲν συνεχὲς αἴτιον*) von dem Zorn des Achilleus, sagt Eustathius, ist die Wegnahme der Briseis, die dieser vorangehende der Streit des Königs, die noch entferntere Ursache die Pest, denn dadurch, daß Achilleus diese zur Sprache brachte, erhielt er seine Beleidigung, die entfernteste Ursache aber ist Apollo oder die Sonne, die für die Ursache von Pestilenzen und tödtlichen Krankheiten gilt. So scheint es dem Theologen, der über dem Worte Gottes die Sache Gottes, den Menschen vergißt. Aber die Anthropologie geht auch hier hinter die Theologie zurück und erblickt daher hinter Apollo den Priester Chryses als die Ursache der Pestilenz. [4] Dieser, ein Priester Apollos, hatte nämlich, angethan mit den Zeichen seiner priesterlichen Würde, den Agamemnon flehentlich gebeten, ihm doch aus Ehrfurcht vor „Zeus ferntreffendem Sohne Apollo" seine bei der Eroberung von Theben geraubte Tochter gegen unermeßliches Lösegeld zurückzugeben, war aber von demselben auf schmähliche Weise abgewiesen worden. Der beleidigte Priester flehte daher um Rache zu seinem Gotte: „Höre mich, Gott, gewähre mir dieses Verlangen, meine Thränen vergilt mit deinem

Geschoß den Achäern! Ihn hörete Phöbos Apollo" und schnellte auf der Stelle die tödtenden Pfeile auf die Achäer. Als aber Agamemnon auf Achilleus Veranlassung den zürnenden Gott oder Priester — denn es ist eins — versöhnt, dem Priester seine geliebte Tochter zurückgegeben hatte, so flehte er, wie zuvor Verderben, jetzt Heil den Achäern. „So wie schon zuvor du mich hörtest, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabst und furchtbar schlugst die Achäer, also auch nun von Neuem gewähre mir dieses Verlangen, gieb dem Danaervolke der schmähligen Plage Genesung". J. 1, 451—55. Und abermals erhörte ihn Apollo, d. h. die Pestilenz verschwand auf des Priesters Wunsch oder Befehl. Allerdings ist also Apollo die Ursache der Pest, aber nicht in erster Instanz; dem Gott geht der Priester voraus; Apollo ist nur der Thäter, der Vollstrecker; aber der Gesetzvollstreckung geht die Gesetzgebung, dem Thun das Wollen, das Verlangen, ἐέλδωρ voraus.

Das Verhältniß des Chryses zum Apollo erläutert und bestätigt zugleich das Verhältniß des Achilleus zum Zeus, wie auch schon Eustathius richtig bemerkt. So gut der Zorn des Apollo und sein Beschluß der verderblichen Seuche erst durch die Beleidigung des Priesters entstanden ist, so gut ist auch Zeus verderblicher Wille oder Zorn über die Achäer erst durch die Beleidigung und den Zorn des Achilleus entstanden, jede andre Voraussetzung eine erträumte. [5] Selbst wenn man sich mit der Vorstellung helfen wollte, zu welcher man jedoch vom griechischen Standpunkt aus kein Recht hat, daß Gott schon von Ewigkeit her die Beleidigung des Achilleus vorausgesehen und ihre Bestrafung vorausbeschlossen habe, so wäre doch auch hier in der Vorstellung wenigstens der Zorn des Achilleus dem göttlichen Zorn und Willen vorausgegangen.

2.

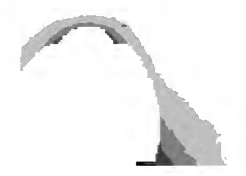
Der Gegenstand der Ilias.

Der erste, dem Umfang nach bei weitem größere Theil der Ilias hat zu seinem Gegenstande — wenn auch nicht allein, wenn man die Selbstständigkeit vieler Gesänge, oder wenigstens großentheils nur indirect, wenn man die Einheit der Ilias behauptet — den Zorn, den Haß des Achilleus gegen das Oberhaupt der Griechen, den leidenden, widerlichen, das eigne Selbst verzehrenden — *χόλον θυμαλγέα πέσσει* J. 4, 513 — durch erzwungenes Nichtsthun übelthuenden Haß; der zweite Theil hat zu seinem Vorwurf den Zorn oder Haß des Achilleus gegen das feindliche Oberhaupt, den thatendurstigen, kampflustigen, den Gegenstand vernichtenden Zorn (*τοῖ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἕκτορα δῖος Ἀχιλλεύς* J. 15, 68); dort rächt Achilleus seine beleidigte Ehre, hier seinen gefallenen Freund Patroklos; dort wird erfüllt, was er seinetwegen, hier was er des Freundes wegen wünscht. „Dir ward doch Alles vollendet, was du von Zeus vordem mit erhobnen Händen erflehtest, daß um die Steuer zusammengedrängt die Männer Achaias schmachtend nach deiner Hülf' unwürdige Thaten erlitten." (J. 18, 74—77.) So spricht Thetis zu Achilleus, als er bei der Nachricht von Patroklos' Tod in einen Strom von Thränen und Wehklagen ausgebrochen ist, also in dem entscheidenden Wendepunkte, wo er statt zur Leier, wie im ersten Theil, zum Schwerdte greift. Achilleus gesteht, daß der Olympier ihm diesen Wunsch erfüllt habe, *τὰ μὲν ἄρ μοι Ὀλύμπιος ἐξετέλεσσεν*, nämlich in Beziehung auf die Worte der Thetis: *ὡς ἄρα δὴ πρίν γ' εὔχεο.* Aber was habe ich davon, setzt er hinzu, nachdem mein theurer Freund Patroklos umgekommen ist,

Er, den ich vor allen Freunden, den ich meinem eignen Haupte gleich geschätzt habe. Alles hat jetzt seinen Werth und Reiz für ihn verloren, nicht nur Speise und Trank, die doch eine so unvergeßliche und unerläßliche Rolle bei Homer spielen, sondern auch das Leben selbst, dessen Werth er trotz seiner Wahl eines frühzeitigen ruhmvollen Todes recht wohl zu schätzen wußte. (J. 9, 401 — 9.) Er hat nur noch Einen Gedanken, Einen Wunsch, den Tod des Freundes zu rächen. „Mir liegt nicht solches am Herzen, sondern Mord nur und Blut und schreckliches Männergeröchel." (J. 19, 214.) „Mir selbst gebietet das Herz nicht (d. h. verbietet das Herz), lebend umherzugehen mit Sterblichen, wo mir nicht Hektor erst von meiner Lanze durchbohrt sein Leben verhauchet, und für Patroklos Raub, des Menötiaden, mir abbüßt." (J. 18, 90—94.) Was Achilleus wünscht, geschieht und zwar nicht nur, was er in der Hauptsache, sondern auch, was er im Zusammenhang damit wünscht. Wer in die Schlacht geht, braucht und wünscht sich Waffen, und zwar nicht nur gute, seinem Zweck entsprechende, sondern auch schöne Waffen, wenn er wenigstens Schönheitssinn wie ein Grieche hat. Achilleus hatte nämlich dem Patroklos seine Waffen gegeben, Hektor aber sie seinem Leichnam entrissen. Hephästos selbst schmiedete ihm nun dafür auf die Bitten seiner zärtlichen Mutter, neue — göttliche Waffen, d. h. Waffen, wie sie sich nur immer der Mensch wünschen und in seiner Phantasie vorstellen kann, nicht nur abwehrend jeden feindlichen Angriff — „denn es hemmte das Gold" — sondern auch „wunderschön, wie sie nimmer ein Mann um die Schulter getragen" (J. 19, 11). Wer in die Schlacht geht, erquickt sich zuvor mit Speise und Trank, „denn Kraft gibt solches und Stärke" (J. 19, 161 und 169). Achilleus verschmäht nun zwar, wie oben erwähnt, Speise und Trank, bevor er seine Rachsucht be-

friedigt. Aber carior est illis (Diis) homo quam sibi (Juvenalis, Sat. 10, 350), die Götter lieben den Menschen mehr, als er sich selbst. Wie oft handelt der Mensch aus Unwissenheit oder Leidenschaftlichkeit wider sein eignes Interesse! Wie oft wünscht er sich, was zu seinem Verderben gereicht! „Der Thörichte! ruft Homer über den Patroklos aus, als er den Achilleus vor seinem letzten Schlachtgang um dessen Rüstung anflehte, „flehe sich selber sollt' er jetzo den Tod und das schreckliche Schicksal erflehen." (J. 16, 46.) Wie oft opfert er einem augenblicklichen Genuß sein ganzes Lebensglück auf! Wie oft versündigt er sich gegen das Grundgesetz der Selbstliebe und Selbsterhaltung! [6] Aber was der Mensch nicht weiß, das wissen statt seiner und zu seinem Besten die Götter, daher bittet Sokrates die Götter nur im Allgemeinen um das Gute, weil sie am besten wissen, was gut ist (Xenoph. Mem. 1, 3, 2), daher heißt ein griechischer Dichter zum Zeus so flehen, daß er das Gute geben, sei's gebeten oder ungebeten, das Schlimme aber, auch wenn man darum fleht, abwenden möge (Plato Alcib. 2, 5); und was der Mensch nicht thut und empfindet, wie hier Achilleus die Nothwendigkeit der Nahrung, das thun und empfinden statt seiner die Götter; sie sind die Vertreter der menschlichen Selbstliebe. [7] Gütige und zugleich höchst wunderbare Wesen, wie sie sind, nicht gebunden an die natürlichen Schranken und Mittel der Selbsterhaltung, träufeln sie ihm ihre eigene ätherische Nahrung, Nektor und Ambrosia in die Brust, daß „ihm nicht nahe der Hunger." (J. 19, 347.)

So gestärkt und bewaffnet stürzt Achilleus in die Schlacht, siegsgewiß, aber gleichwohl nicht sonder Verzug und Mühe des Siegs habhaft. Wie hätte auch ein Held, namentlich ein griechischer, dessen Ideal ein Herakles, einen Sieg ohne Arbeit, ohne Kampf und Gefahren, folglich auch ohne Verdienst und Ruhm



sich wünschen können? Nein! Achilleus muß erst kämpfen, kämpfen mit Gott und Welt, muß erst Schmach und Noth aller Art, wie ein Sauhirtenbube (J. 21, 282) erleben, muß erst eine Menge untergeordneter feindlicher Gegenstände sich aus dem Wege räumen, ehe er seinen ebenbürtigen Gegner erreicht und in seinem Blute seinen Rache- und Ruhmdurst stillt. Und selbst, wie er schon dem längst ersehnten Ziele nahe ist, entflieht ihm noch seine Beute. Wie ein Falke die schüchterne Taube, muß er seinen flüchtigen Gegner verfolgen, dreimal um Priamos Veste herumtreiben, bis dieser ihm endlich steht, aber nur, um unter seinem Speere zu fallen. „Groß ist der Ruhm des Triumphs, ruft jetzt frohlockend Achilleus den Danaern zu, uns sank der göttliche Hektor." (J. 22, 393.) „Freude dir, Held Patroklos, auch noch in Aides Wohnung; Alles ja wird dir jetzo vollbracht, was zuvor ich gelobet, Hektor daher geschleift den zerfleischenden Hunden zu geben, auch zwölf Jünglinge dir am Todtenfeuer zu schlachten, Trojas edlere Söhn' im Zorn ob deiner Ermordung." (J. 23, 19 bis 23.) Ja! wie gelobt, so gethan. Zwölf tapfere Söhne der edelmüthigen Troer, die mit dem Erz er gewürgt, verbrannte er zur Ehre und Sühne seines Freundes zugleich mit seinem Leichnam. Und als das Todtengerüste des Patroklos nicht recht brennen wollte, da zeigte sich abermals, was die Wünsche der Menschen, wenigstens der Helden, der Götterlieblinge, vermögen. Achilleus flehte zu den Windgöttern, Boreas und Zephyrus, das Feuer zu entflammen, und die dienstwilligen Götter eilen herbei mit Windeseile und stürzen sich in Saus und Braus in das Todtengerüste. So ehrten die Götter Achilleus.

Aber auch Hektor war ein von den Göttern geehrter und ausgezeichneter, von den Seinigen wie ein Gott angebeteter Mann (J. 22, 394) — was hätte auch sonst Achilleus Triumph bedeutet? — auch

sein, wenigstens letzter Wunsch wird von ihnen erfüllt. „Laß mich nicht an den Schiffen der Danaer Hunde zerreißen, den Leib entsende gen Ilios, daß in der Heimath Trojas Frauen und Männer des Feuers Ehre mir geben.“ (J. 22, 339.) So flehte der sterbende Hektor, aber umsonst. Selbst noch an der Leiche läßt Achilleus seine Wuth aus, durchbohrt ihm die Füße, befestigt sie mit ledernen Riemen an seinem Wagen und läßt so das einst so anmuthige Haupt (V. 403) staubbesudelt hinten nachschleifen und will zuletzt selbst den Hunden die Leiche vorwerfen. Doch die Schutzgöttin der Troer, Aphrodite wehrte die Hunde ab und salbte selbst den Leib mit ambrosischem Rosenöl, daß er nicht durch das Schleifen zerkratzt würde. (J. 23, 184.)

Die letzte Ehre, die letzte Liebe gilt der Leiche des Menschen. Nichts ist schrecklicher dem Sterbenden, wenn auch nicht bei allen Völkern, doch bei den griechischen, als der Gedanke, als wehrloser Leichnam der verletzenden Rohheit und Gemeinheit des menschlichen und thierischen Publicums preisgegeben dazuliegen, nichts erwünschter den Ueberlebenden, als noch einmal den Geliebten, wenn auch nur als Todten zu sehen. (J. 24, 36. 37.) Welche Mittel haben nicht die Menschen aufgeboten, welche Künste nicht angewandt, um die Leichen unversehrt zu erhalten! Was aber die Menschen mit Schwierigkeit, das thun die Götter mit Leichtigkeit. Sie schirmen daher den schönen Leib Hektors vor allen Entstellungen und erfüllen so seinen und der Seinigen letzten Wunsch. Achilleus selbst läßt sich erweichen und gibt dem Priamos seinen Sohn zu feierlicher Bestattung zurück. „Siehe dein Sohn ist jetzo gelöst o Greis, wie du wünschest.“ (J. 24, 599.) Und als Kassandra Priamos mit der Leiche kommen sah, rief sie durch Ilios ringsum: „Eilt zu schauen ihr Troer und Troerinnen den Hektor.“ Und die Mutter Hekabe erblickt mitten in

ihrem Herzensjammer über den Tod des geliebtesten Sohnes in seiner Leiche nur ein Bild der wünschenswerthesten Todesart, die der Gott des silbernen Bogens mit lindem Geschoß übrr die Menschen verhängt. So frisch und blühend lag er da; so hatten die Götter für ihn gesorgt selbst in des Todes Verhängniß (J. 24, 750—59).

Aber auch hier bestätigt sich, daß die Götter die Stellvertreter der menschlichen Selbstliebe sind, daß sie nur in den Momenten nothwendig erscheinen, wo der Mensch sich selbst vergißt und verliert, daß sie nur thun, was der Mensch selbst thut oder wenigstens wünscht gethan zu haben, so wie er aus dem Taumel der Leidenschaft erwacht und zu sich selbst kommt. Wie tief würde es der ruhmbegierige Achilleus bereut, wie sehr sein Andenken bei Mit- und Nachwelt befleckt haben, wenn er wirklich die Rohheit und Grausamkeit begangen hätte, die Leiche des edlen Hektors dem greisen Priamos zu verweigern! Achilleus war ja nichts weniger als ein unsinniger (*ἄφρων*, unverständiger, *ἄσκοπος*, unbesonnener, „unbedachtsamer") und frevelhafter (*ἀλιτήμων*, J. 24, 157), nichts weniger als ein unedler und gefühlloser Mensch, wie schon seine Liebe zu Patroklos und seinem Vater (J. 24, 507. 511) beweist. Was daher die Götter hier thaten, um die Leiche Hektors den Seinigen zu erhalten, war ganz im Interesse und Sinne Achilleus.

3.
Die homerischen Gebetserhörungen.

Wenn auch nicht in derselben großartigen und umfassenden Weise, wie an dem Haupthelden der Ilias, zeigt sich doch in nicht

minder deutlicher Weise an den untergeordneten Helden derselben, daß und wie die Götter die Wünsche der Menschen erfüllen. „Gieb, betete Diomedes zur Athene, daß ich treffe den Mann und der fliegende Speer ihn erreiche, welcher zuvor mich verwundete. Also rief er flehend, ihn hörete Pallas Athene.“ (J. 5, 121.) Er schleuderte auf Pandaros, denn dieser war der Verwunder, den Speer und Pallas Athene richtete ihn gerade am Aug' in die Nase, daß er todt dem Geschirr entsank. (J. 5, 290.) Als die Achäer von den Troern in ihre Verschanzungen zurückgeschlagen waren, rief Agamemnon aus: „O Zeus gewähre mir doch nur dieses Verlangen. Laß uns wenigstens (nämlich: wenn auch nicht siegen) selber errettet sein und entfliehen, nicht laß so hinsinken vor Trojas Macht die Achäer. Also rief er bethränt, voll Mitleids schaut ihn (ὀλοφύρατο, beklagte, bedauerte) der Vater und er winkt ihm Errettung der Danaer, schnell (αὐτίκα, auf der Stelle, sogleich) den Adler entsandt er, die edelste Vorbedeutung.“ (J. 8, 242—47.) Als Glaukos seinen Freund Sarpedon fallen sieht, ohne ihn vertheidigen zu können, weil eine schmerzliche Wunde ihn kampfunfähig macht, fleht er den Phöbos Apollo um Hülfe an. „Hilf, o Herrscher, die schreckliche Wunde mir heilend. Schläfere ein die Schmerzen und stärke mich.“ Apollo erhöret ihn, stillt sogleich die Schmerzen und „hemmt in der schrecklichen Wunde sein schwarzrinnendes Blut“, und Glaukos freute sich herzlich, daß so schnell sein Flehn der mächtige Gott ihm gewähret, ὅττι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο. (J. 16, 523.) Der Telamonier Ajas wollte dem Achilleus durch einen Freund den Tod des Patroklos melden, aber vergeblich sah er sich nach einem solchen um, denn Dunkel umhüllte die Achäer. In dieser Noth fleht er zum Vater Zeus: „o errett' aus der dunkeln Nacht die Achäer! Schaff' uns Heitre des Tags und gieb mit den

Augen zu schauen. Voll Mitleids schaut ihn der Vater, bald (wieder *αὐτίκα*, sogleich, auf der Stelle) zerstreut er das Dunkel umher und verdrängte die Nebel.“ (J. 17, 645.)

Eustathius in seinem Commentar zur Ilias unterläßt nicht, so oft fast, als sich nur die Gelegenheit dazu darbietet, zu bemerken und einzuschärfen, daß bei Homer das Gebet, wenigstens das gerechte, nie seine Wirkung verfehlt. *Οὐδεμία δικαία εὐχὴ παρὰ τῷ ποιητῇ ἀργὴ πίπτει, ἀλλὰ πᾶσαι ἀνύονται*, zu Il. 3, 276. *Ἀνυσιμώτατον γὰρ πανταχοῦ παρ' Ὁμήρῳ ἡ δικαία εὐχή*, zu Il. 17, 46. So bemerkt er auch zu dem angeführten Gebet des Diomedes (J. 5, 115): „auch hier zeigt der Dichter den Nutzen des gerechten Gebetes, indem er das Geschoß des Pandaros ohne Wirkung sein läßt, denn er betete nicht, den siegreichen Diomedes aber wider den Pandaros zur Athene beten läßt“; zu dem Gebet des Glaukos aber: „siehe auch hier, wie der Dichter nicht gleich den griechischen Atheisten und peripatetischen Schwätzern das Gebet für wirkungslos hält, sondern die vernünftigen Gebete *εὐλόγους εὐχάς* erhören läßt, und zwar geschwind und unverzüglich.“

Es ist übrigens nicht nothwendig, daß immer, wie in den angeführten Beispielen, den wohlthätigen Götterwirkungen oder Göttererscheinungen in Gebetsform ausgesprochene oder überhaupt nur ausdrückliche Wünsche vorangehen. Die Götter thun, was sich nur immer der Mensch wünschen kann, wenn er es sich auch nicht ausdrücklich wünscht, sie kommen den Wünschen zuvor — „Du kamst ihm zuvor, nach Andern: entgegen [8] mit Segnungen des Glücks,“ heißt es Psalm 21, 4. ... *τὸ θεῖον ... καὶ ἄκλητον εὐμενείᾳ πολλάκις φθάνον τὴν αἴτησιν* (Heliodor. Aethiop. l. 4. p. 194 ed. Lugd. 1611); — sie thun selbst, was sich der Mensch kaum zu wünschen oder wenigstens auszusprechen

wagt. Quodque Deo facile est, homines optare nec audent. (C. Sedulii Mirab. div. 4. 124.) Tantum a portu apporto bonum, tam gaudium affero grande, vix ipsa domina hoc nisi sciat, exoptare a diis audeat. (Plautus Stichus Act. 2. Sc. 1. 23, 24.)

So errettet Hephästos den Idäos vom Tode „in schirmende Nacht ihn verhüllend" (J. 5, 21); so wehrt Athene vom Leib des Menelaos das Todesgeschoß ab „wie die Mutter wehrt vom Sohne die Fliege, indem süßschlummernd er daliegt" (J. 4, 129) und verhindert, daß die Lanze des Sokos dem Odysseus in die Eingeweide dringt (J. 11, 437); so enttragen Aphrodite und Apollo den verwundeten Aeneas dem Schlachtgetümmel (J. 5, 311 — 45); so weht Athene den von Hektor abgeschleuderten Speer nur mit einem leisen Hauche von Achilleus weg, und Apollo entreißt oder „entrückt" Hektor dem mordgierigen Achilleus ganz leicht, sonder Müh' als Gott und hüllt in Nebel ihn ringsher (J. 20, 437 — 443), ohne daß diesen göttlichen Hülfeleistungen und Errettungen ausgesprochene oder an die Götter gerichtete Wünsche vorangehen. Natürlich aber erretten die Götter, namentlich auf wunderbare Weise, nur diejenigen, welche sie lieben, *σώζουσι δ' οὓς φιλοῦσιν* (Euripid. Iphig. Aul. 1611), lieben aber nicht aus grundloser Willkür, sondern wegen ihrer dem eignen Wesen (der Götter) entsprechenden Vorzüge.

4.

Der Gegenstand der Odyssee.

Wenn die Ilias den Mann besingt, der so viel Unheil über Andere gebracht, freilich auch über sich selbst durch den durch sei-

nen Zorn veranlaßten Tod des Patroklos [9]; so besingt dagegen die Odyssee den Mann, der so viel herzkränkendes Leiden erduldet, freilich auch Andern bereitet (O. 23, 306, 7). Dieses Leiden war aber, wenigstens auf dem Standpunkt, wo die Odyssee beginnt, ein Gemüthsleiden — das Heimweh. Er „sehnte sich zur Heimath und zur Gemahlin", — *νόστου κεχρημένον* (*ἐπιδεόμενον, χρείαν ἔχοντα* Schol. Dindorf.), *ἠδὲ γυναικός* O. 1, 13 — und diese Sehnsucht war so mächtig in ihm, daß er selbst die Attribute der Gottheit, ewige Jugend und Unsterblichkeit, die ihm die Göttin Kalypso zum Lohn seines Verbleibens bei ihr angeboten, ausschlug, daß er lieber im Anblick der geliebten Heimath sterben, als fern von ihr ewig leben, lieber zu Hause ein Mensch, als in der Fremde ein Gott sein wollte [10]. Was aber den Odysseus schmerzte, das schmerzte auch die Götter — „es jammerte seiner die Götter" *θεοὶ δ' ἐλέαιρον ἅπαντες* O. 1, 19 — mit Ausnahme Poseidons, der ihm wegen der Blendung seines Sohnes zürnte, und diesen seinen Zorn zuletzt noch in einem furchtbaren Seesturm wider ihn ausließ; sie beschließen und bewirken daher die ersehnte Heimkehr. Aber selbst auch auf dem heimathlichen Boden, welchen er erst nach zwanzig Jahren „unendlicher Trübsal" — *κακὰ πολλὰ μογήσας* O. 21, 207 — erreicht, hat der Vielgewandte, aber auch Vielgeprüfte noch viele herzkränkende Leiden zu erdulden und einen schweren Kampf zu bestehen. Ein Schwarm frecher Freier, die seinem Sohne, dem Erben seiner Herrscherwürde, sogar nach dem Leben gestrebt, umlagert seine Gattin und verpraßt sein Eigenthum. Er selbst erleidet, als Bettler verkleidet, im eignen Hause die gröbsten Mißhandlungen, aber erträgt sie still, bezwingt sein empörtes Herz, bis er mit seinem Sohne und den wenigen ihm noch treuen Dienern die nöthigen Vorbereitungen getroffen hat, um siegreich an

den Frevlern die Rechte des Gatten und Hausherrn geltend machen zu können. Er macht sie aber natürlich nur kraft des heroischen, autokratischen Rechts der Selbstrache und Selbsthülfe geltend — er ergreift den Bogen und streckt, einen Sänger und Herold ausgenommen, sämmtliche Freier schonungslos zu Boden. Erst nachdem er durch dieses schreckliche Blutbad sein Haus gereinigt, ist er am Ziel seiner Sehnsucht, im Besitze seines Rechtes, seines Heerdes und Ehebettes. [11]

Der wesentliche Gegenstand der Odyssee ist daher in den Worten enthalten, welche Eurykleia zur Penelopeia spricht: „nun geht ja endlich der lange („lang dauernde, lang gehegte“ Crusius Wb.) Wunsch in Erfüllung — *νῦν δ' ἤδη τόδε μακρὸν ἐέλδωρ* (:*ἐπιθύμημα* Apollon. Soph. Lex. ed. Tollius) *ἐκτετέλεσται* — lebend kehrt er selbst zum eigenen Heerd' und findet dich und den Sohn im Pallast, allein die Böses ihm thaten, alle Freier bestraft er mit schrecklicher Rach' in der Wohnung.“ (O. 23, 54—57.) Nur fehlt in dieser Stelle das sonst so häufige Wort: Gott oder Götter, denn sie waren es ja, die diesen langen Wunsch erfüllt. Ausdrücklich werden denn auch sonst in den auf den Wunsch der Heimkehr sich beziehenden Stellen die Götter genannt. So sagt der Oberhirt der Rinder: „Vater Zeus, o wenn doch diesen Wunsch du gewährtest (*αἲ γὰρ τοῦτο τελευτήσειας ἐέλδωρ*), daß heimkehrte der Held und ihn ein Unsterblicher führte,“ so fleht mit ihm Eumäos zu allen Göttern, daß in sein Haus heimkehre der weisheitsvolle Odysseus. (O. 21, 200. S. auch O. 20, 236. 14, 423. 424.)

5.
Sprachliche Bemerkungen.

Die Menschen sind die Wesen, welche begehren, streben, verlangen, wollen, wünschen; aber die Götter sind die Wesen, welche die Wünsche der Menschen zu Stande oder zu Ende bringen, vollenden, vollstrecken, erfüllen, ausführen, verwirklichen. Illius (nämlich Dei) efficere est, nostra est optare facultas. (Anti-Lucretius 5, 1363.) Der bloße Wille, welcher eben deßwegen nur Wunsch ist, daß Etwas sei oder geschehe, ist und heißt Mensch, derselbe Wille aber, welcher geschieht, durchdringt, siegt, Erfolg hat, ist und heißt Gott. So ist Achilleus der Zorn des Beleidigten, der Wille, daß dem Beleidiger zur Strafe Uebles widerfahre, dieser mit Erfolg gekrönte Wille aber ist Zeus, der Weltregent. Der mißlungene Wille macht Verbrecher, Elende, Unglückliche, aber der gelungene Wille, der Erfolg, der bonus eventus — von den Römern scharfsinnig zur Gottheit gemacht, nur thörichter Weise zu einer besondern, da er doch die Grundbedingung jeder Gottheit — macht gekrönte Häupter, Götter im Himmel und auf Erden. *Τὸ κρατοῦν γὰρ δύναμιν ἔχει θεοῦ* (Artemidor. Oneirocrit. 2, 69 und 36 ed. Reiff) „denn das, was herrscht, was gilt, das gilt für Gott" — und zwar noch heute eben so gut wie zu Menanders Zeit, von dem dieser Vers stammt.

Das Wort für die göttliche Wunscherfüllung, welches in dem ersten förmlichen Gebete der Ilias 1, 41 vorkommt, ist: *κραίνω* — *τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ* — an andern Orten auch *ἐπικραίνω* (*ἐπικραιαίνω*), welches vollführen, vollstrecken, und Vollstrecker, Haupt (von *κρᾶς*), Fürst, Herrscher sein bedeutet. Hesychius: *κραίνουσι, πληροῦσι, παρέχουσι, τιμῶσι, βασιλεύουσι.* Minkwitz übersetzt es passend mit: „kröne mir diesen

Wunsch.“ Wünsche erfüllen heißt Wünsche mächtig, geltend, herrschend machen. Fürst ist nicht nur, wer Wünsche erfüllt, als Fürst fühlt sich auch der, dem Wünsche erfüllt werden. Voti compos von potis mächtig, vermögend sein, sagt der Römer von dem, dem ein Wunsch in Erfüllung gegangen. Stolz erhebt darum das Haupt die Freude über erfüllte Wünsche; demüthig läßt die Trauer über versagte Wünsche den Kopf hängen, bei dem Hebräer das Gesicht fallen.

Doch das gewöhnlichste Wort für die göttliche Thätigkeit der Wunscherfüllung bei Homer ist: *τελέω*, *τελῶ* (*τελείω*, *τελειόω*), verstärkt *ἐκτελέω*, auch *τελευτάω* von dem Substantiv: *τελευτή*, wie *τελέω* von *τέλος*, und heißt seiner ersten Bedeutung nach: „zum Ziel oder Ende bringen, endigen, vollenden, vollführen, ins Werk richten, erfüllen oder in Erfüllung gehen lassen.“ Es bezieht sich dieses ungemein häufig bei Homer vorkommende Wort fast immer auf Etwas, was nur noch Gedanke, Glaube, Vorhaben, Wille, Wunsch — z. B. *ἤδη γὰρ τετέλεσται ἅ μοι φίλος ἤθελε θυμός* O. 13, 40 — Hoffnung oder Furcht, Traum (O. 19, 561), Schwur (z. B. J. 4, 161), Versprechung oder Drohung ist, und bedeutet, in die Sprache des Denkens übersetzt, dieses nur Gesagte, Gedachte, Gewollte, Ge- oder Verwünschte gegenständlich, sinnlich, wirklich machen, kurz verwirklichen. Gleich das erste Mal, wo dieses Wort bei Homer vorkommt, in dem schon angeführten Zwischensatz des fünften Verses ist es mit *βουλή*: Rath, Wille, Rathschluß verbunden. Es wird allerdings, wie sich übrigens von selbst versteht, dieses Wort auch in Beziehung auf äußerliche Gegenstände und Werke gebraucht, so z. B. ein Gemach, ein Bett (O. 23, 192. 199), ein Weg, ein Kleid (O. 2, 256. 98), ein Werk überhaupt, *ἔργον*, *ἔργα* vollendet, d. h. hier gemacht, gethan. Allein das Kleid, das

Bett, das Werk überhaupt ist ja, so lange es noch nicht beendigt, fertig da steht, nur ein Gedachtes, Gewünschtes, Gewolltes. Selbst da, wo dieses Wort sich sprachlich unmittelbar auf den Gegenstand oder das Werk bezieht, steht doch oft bei Homer zugleich ausdrücklich ein das Denken oder Wünschen bezeichnendes Wort dabei. So heißt es z. B.: „weil er das große Werk, das nie gehoffte, vollendet" *ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ* (O. 3, 275); ebendaselbst (V. 56): „achte nicht unwerth, uns anbetenden (flehenden, wünschenden) hier ein jegliches Werk zu vollenden," *ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα.* So wird auch öfter zugleich von ihm Wort und Werk *ἔπος* und *ἔργον* (z. B. O. 4, 329. 3, 99) mit diesem Worte verbunden. Ebenso steht auch in der Theogonie Hesiods (170) dieses Wort unmittelbar vor Werk *ἔργον*, aber im Optativ: *τελέσαιμι* und vorher *ὑποσχόμενος*, weil das Werk oder die That nur noch ein Versprechen. So steht auch bei eben demselben (402) das verstärkte *ἐκτελεῖν* in Verbindung mit Versprechen: „wie er versprochen, vollbracht' er", *ὥςπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ'.* Dasselbe Wort, eben so das einfache, verbindet Hesiod ebendaselbst auch, wie Homer J. 4, 26. 57, mit Arbeit und Kampf, *πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν* (881), *τελέσας στονόεντας ἀέθλους* (994); aber mit Seufzern wünscht der Mensch das Ende von Kampf und Arbeit herbei. So sagt auch Homer höchst naiv: „und kaum (mit Mühe) vollbrachte Kronion" nämlich die Eroberung Trojas, *μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων* (O. 3, 119); was man aber mit Mühe zu Stande bringt, das wünscht man so schnell und leicht als möglich zu vollbringen.

Selbst wenn dieses Wort bei Homer von Naturgegenständen und Naturerscheinungen gebraucht wird, wie wenn es z. B. heißt: *τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ' Ἠώς*, den dritten Tag vollen-

dete die schöngelockte Eos (O. 10, 144), ferner ebendaselbst (470): περὶ δ' ἤματα μακρὰ τελέσθη, „im Kreise vollendeten sich die langen Tage"; so ist damit die angegebene Bedeutung dieses Wortes nicht aufgehoben, da diese Gegenstände und Erscheinungen ebensowohl auf Seiten der Götter psychologische Werke, als auf Seiten der Menschen Gegenstände von Wünschen und Gebeten sind. So heißt es z. B. bei Hesiod: „flehe zum irdischen Zeus und zur heiligen Demeter, daß vollendet ἐκτελέα laste (schwer, voll sei, vor Schwere sich beuge) der Demeter heilige Gabe." (Op. 466. ed. alt. Göttling.) So baten die Athener die Horen, sie möchten die Gewächse vollenden, vollkommen machen, ἐκτελεῖν τὰ φυόμενα. (Athenaeus 14. S. 72. ed. Tauchnitz.) Wenn daher auf die Saat das Korn, auf die Blüthe die Frucht, auf den Embryo das Kind, auf Nacht Licht, auf Trockniß Regen, auf den Winter der Frühling folgt, so kommen auch hier nur längst gehegte menschliche Wünsche zum Vorschein, zur Vollendung und Erfüllung. So sagt z. B. Theokrit: „die langsamsten der Seligen sind die holden Horen (die Göttinnen der Jahreszeiten), doch kommen sie ersehnt, erwünscht ποθειναί allen Sterblichen, immer etwas (nämlich Neues oder Liebes) bringend." (Id. 15, 104.) Die Horen heißen daher bei Homer vielerfreuend — μισθοῖο τέλος πολυγηθέες ὧραι ἐξέφερον (J. 21, 450) — „freudenreich, weil sie durch ihre regelmäßige Folge wie die Reife der Früchte, so auch die Erfüllung unsrer Wünsche und Hoffnungen herbeiführen ἐκφέρουσι. In τέλος ἐκφέρειν, die Vollendung, Verwirklichung bringen, d. h. den Zeitpunkt, wo der Lohn ganz verdient ist und nun bezahlt werden soll, liegt dieselbe Ideenverbindung, wie in τελεσφόρος ἐνιαυτός" (Fäsi), d. h. in dem das Ende bringenden, vollendenden Jahre.

Wie innig verwachsen das Wort Vollenden, τελεῖν, mit

Denken, Wollen oder Wünschen ist, das beweist auch das aus beiden zusammengesetzte Beiwort *τελεσίφρων*, *τελεσίνοος* (Orpheus Argon. 1308 hier: das seinen Sinn vollstreckende Schicksal *μοῖρα τελεσσίνοος*) — ein Beweis, der nicht durch die andern Zusammensetzungen wie *τελεσιουργέω*, *τελεσιουργία*, *τελεσσίγαμος*, *τελεσσίγονος* widerlegt wird, denn erst die *καρποὶ τελεσσίγονοι* (Orpheus Hym. 52, 10), die reifen, vollendeten Früchte sind auch *τελεσσίνοι*, Früchte nach meinem Sinn und Wunsch, Früchte, die nicht nur den Willen der Moira oder der Naturnothwendigkeit, sondern auch meinen eignen erfüllen; daher Hesiod (Op. 775) die reife Frucht die frohsinnige, erheiternde nennt, *εὔφρονα καρπόν*, d. h. wie die Scholien es erklären *ἡδύτατον*, *τέρποντα τὴν ψυχὴν*, *ἢ εὐφραίνοντα*. Dasselbe gilt von den andern Zusammensetzungen. Doch dem sei wie es wolle: in Beziehung auf die Götter wenigstens hat das Wort den angeführten Sinn.

„Ich fürchte sehr im Herzen, sagt z. B. Odysseus zum zürnenden Achill in Betreff Hektors, daß ihm die Drohung ganz vollenden die Götter", *μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί* (J. 9, 244). „Nie wird doch, sagt ermuthigend Nestor zu Agamemnon, dem Hektor ein jeglicher Wunsch von Kronion ausgeführt, den er jetzt sich erträumte", *πάντα νοήματα ἐκτελέει*, *ὅσα που νῦν ἔλπεται* (10, 104). „Der Mensch entwirft und Zeus vollendet es anders", ruft Achilleus im Schmerz über Patroklos Tod aus; es heißt aber wörtlich: Zeus vollendet, vollstreckt nicht alle Gedanken der Menschen, *ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ* (J. 18, 328). Die Einschränkung: „nicht alle" ist eben so, wie das Nie oder Nicht im Munde Nestors, hier gleichgültig, denn wenn Zeus auch nicht alle Gedanken oder Wünsche ausführt, was sehr natürlich ist, wie sich später zeigen wird, so ist

doch ausgesprochen, daß er die menschlichen Wünsche verwirklicht, gleichwie Zeus, wenn er nicht Hektors Pläne ausführt, eben damit ja die Wünsche der Griechen erfüllt. Es ist daher dieses Wort da auch im Gebrauche, wo von den eignen Wünschen und Gedanken der Götter die Rede ist. Ein Beispiel von diesem Gebrauch ist gleich das: „so ward Zeus Wille vollendet“, was auch O. 11, 294 steht. So heißt es auch bei Hesiod (Theog. 1002): *Διὸς νόος ἐξετελεῖτο*, und im Schild des Herakles Vers 36, wo von der Liebe des Zeus zur Alkmene die Rede ist: er vollendete (erfüllte, befriedigte) sein Verlangen, *τέλεσεν δ' ἄρ' ἐέλδωρ*.

Nicht nur bei Homer und Hesiod, auch bei den spätern Griechen wird dieses Zeitwort, eben so das Substantiv: *τέλος* — freilich hier eben so wenig ausschließlich, wie dort — zur Bezeichnung der göttlichen Wunscherfüllung gebraucht. „Wenn aber unser Vorhaben Zeus erfüllte“, *αἰ δὲ κ' ἄμμι Ζεὺς τελέσῃ νοήμα*, heißt es z. B. in einem Fragment des lyrischen Dichters Alcäus (A. Reliquiae Matthiae 15). „Erhört ihr Götter, betet der Chor in den Sieben gegen Theben bei Aeschylos, und vollendet unsre gerechten Bitten“, *δικαίας λιτὰς ἡμετέρας τελεῖθ'* (585 ed. Bothe). „Nun hoffe ich zwar, sagt Pindar (Ol. 13, 141), bei Gott aber steht das Ende, der Ausgang, die Ausführung, die Entscheidung“ (Pape), *ἐν θεῷ γε μὰν τέλος*. Wie hier das Substantiv *τέλος* Ziel, Ende, „errungenes Ziel, Erfolg des Strebens, Gewährung der Wünsche“ (Fäsi zur Odyssee 9, 5) mit Hoffen *ἔλπομαι*, so steht es bei Homer O. 17, 496 mit *ἀρά* Wunsch (Gebet), Verwünschung in Verbindung; *εἰ γὰρ ἐπ' ἀρῇσιν τέλος ἡμετέρῃσι γένοιτο*, „o! wenn doch nach unserm Wunsch es geschähe.“ „Löse mich, sagt Sappho in ihrem schönen Melos an Aphrodite, aus schweren Sorgen, vollbringe,

was mein Herz vollbracht wünscht", *ὅσσα δέ μοι τέλεσθαι θυμὸς ἰμέῤῥει, τέλεσον.* „Zeus im Olymp erfülle den schicklichen Wunsch mir, *τέλεσόν μοι καίριον εὐχήν*, gib statt der Uebel mir doch einiges Guten Genuß", sagt Theognis (V. 341 Anthol. Lyr. Bergk), und einige Verse später wünscht er seinen Feinden den Tod und sich den Beistand eines guten Dämons, der ihm dieß nach seinem Sinne oder Wunsch ausführen möge, *ὅς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε.* „Fremdling, sagt Theokrit (Id. 25, 51 nach Voß), ein himmlischer Gott ist traun dein waltender Führer, so wird all dein Beginnen dir schnell nach Wunsche vollendet", *ὥς τοι πᾶν ὅ θέλεις αἶψα χρέος ἐκτετέλεσται.* In derselben Bedeutung, wie bei den Dichtern, findet sich auch das Wort bei den griechischen Prosaikern und zwar, ebensowohl von Göttern als Menschen gebraucht. „Vollziehe, was du beschlossen", *τέλει τὰ δεδογμένα*, ruft ein Theil der Zuschauer bei Lucian dem Peregrinus zu, als er mit seiner freiwilligen Selbstverbrennung zögerte (de Morte Peregrini 31. ed. Tauchnitz.). „Bei Gott stand der Ausgang davon (von dieser Schlacht), nicht bei mir", *ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί*, sagt Demosthenes (de Cor. p. 68. ed. Tauchnitz.). „Gleich den mächtigsten Göttern hat auch (dieser) Pan die Macht, die Gebete der Menschen zu Ende zu führen, zu vollführen", *ἄγειν ἐς τέλος*, sagt Pausanias (8, 37, 8). Die Weiber der Eleer bäten einst, wie derselbe erzählt (5, 3, 3) die Athene um die Erfüllung eines überschwenglich weiblichen oder mütterlichen Wunsches, und das Gebet, der Wunsch wurde ihnen erfüllt, *ἥ τε εὐχὴ σφίσιν ἐτελέσθη.* Selbst noch im Neuen Testament findet sich unter den Bedeutungen, in welchen hier *τελέω* — zum Theil auch *τελειόω* — vorkommt, die: „das Gesetz vollenden" (Jac. 2, 8), „die Lüste des Fleisches *ἐπιθυμίαν σαρκός* vollbringen"

(Gal. 5, 17), „es wird alles vollendet werden, das geschrieben ist durch die Propheten“ (Luc. 18, 31), „vollendet werden die Worte Gottes“ (Offenb. 17, 17), *τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ* [12]; „mit den sieben letzten Plagen ist vollendet der Zorn Gottes“ (Offenb. 15, 1), *ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ*. Luther übersetzt hier: vollendet, andere: geendigt; aber der Zorn ist nur geendigt, weil vollendet, weil die göttliche Straf- oder Rachbegierde nun befriedigt, erfüllt ist. Vitringa in seiner *Ανακρισις* Apocalypsios 1719. S. 678 citirt daher zu dieser Stelle Klagel. 4, 11: „der Herr hat seinen Grimm vollbracht, er hat seinen grimmigen Zorn ausgeschüttet“, כִּלָּה יְהוָה אֶת חֲמָתוֹ consummavit Jehova excandescentiam suam: Sept. *συνετέλεσε Κύριος θυμὸν αὐτοῦ*.

Es ist jedoch gar nicht nothwendig, daß sich der Mensch im Verhältniß zu den Göttern immer auf die eben angeführte Weise ausdrücke. Statt des Wunsches kann er nur den Gegenstand desselben aussprechen und daher auf Seiten der Götter ein diesem Gegenstand entsprechendes Zeitwort setzen, ohne daß dadurch dem Sinn oder der Sache nach ein Unterschied entsteht. So ist es z. B. dem Sinn nach ganz eins, ob ich sage, wie in den angeführten Stellen der Odyssee: erfülle mir den Wunsch der Heimkehr, oder sage: mache, daß ich heimkehre, laß mich heimkehren, gib mir die Heimkehr, wie es z. B. bei Homer heißt: „dann verleihen dir die Götter die Heimfahrt, welche du wünschest“ oder vorhast, *καὶ τότε τοι δώσουσιν ὁδὸν θεοὶ ἥν σὺ μενοινᾷς* (O. 4, 480). So wird auch in den sogenannten homerischen Hymnen gewöhnlich das Wort *δίδωμι*: geben, gewähren, erlauben gebraucht, so in den Hymnen an Herakles und Hephästos: „gib Tugend (Tüchtigkeit, Tapferkeit) und Glück“, *ὄλβον* (Wohlstand, Segen), an Aphrodite: „gib lieblichen Ge-

sang", an Athene: „gib Glück und Glückseligkeit." In der Bibel heißt es sogar nach Luther's wörtlicher Uebersetzung 1. Sam. 1, 27: „nun hat der Herr meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat" statt das, was ich von ihm bat. Geben, dare brauchten auch die Römer in ihren Gebeten und Wünschen. „Gebt, was wir flehen", date quae precamur, heißt es in Horazens säcularischem Gesang; „o mögen dir die Götter viel Gutes geben", o multa tibi Di dent bona; „die Götter mögen dir geben alles, was du nur wünschest", Di tibi dent quaecunque optes oder quae velis — eine bei Plautus sehr oft vorkommende Wunschform — „so viel Gutes, heißt es auch bei ihm im Pseudolus (A. 4. Sc. 1. 25), mögen dir die Unsterblichen geben, als du dir selbst wünschest", tantum tibi boni Di immortales duint, quantum tu tibi optes, gleichwie auch Odysseus der Nausikaa wünscht: „mögen die Götter dir schenken, so viel dein Herz nur begehret", *σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς* (O. 6, 180). Sie brauchten aber auch das Wort facere, machen, thun: Di faciant, ut sit temeraria nostra querela (Ovid. Trist. V. 13, 17), „machen, geben die Götter, daß ich keinen Grund zu klagen habe"; „die Götter mögen dir wohlthun", Dii tibi faciant bene, „so mögen es die Götter machen", ita Dii faciant, ita Dii faxint, oder auch utinam Dii ita faxint (Brissonius de Formulis C. I.), nämlich so, wie du mir wünschest oder ich mir selber wünsche.

Es versteht sich ferner von selbst, daß, da die Götter selbst wieder als wünschende, verlangende, eigensinnige, eigenwillige, persönliche, kurz menschliche Wesen vorgestellt werden, alle sowohl äußerlichen als innerlichen Bedingungen und Zeichen der menschlichen Bitt- oder Wunschgewährung auch bei den göttlichen Wunscherfüllungen angewandt und statt dieser gesetzt werden können. Dergleichen Ausdrücke sind z. B.: Gott nickt oder

winkt zu, *κατα-* oder *ἐπινεύει*, annuit — ein Wort, von dessen Stamm nuo, nutus schon Varro de lingua lat. C. 6. das Wort numen: Wink, Befehl, imperium, Wille, Macht, Gottheit, Gott ableitet —; Gott hört, anhört, erhört *ἀκούει*, *ἐπακούει*, *κλύει*, audit, שָׁמַע; Gott „läßt sich erbitten" (1. Mos. 25, 21) — עָתַר im Kal beten, bitten, orare, im Niphal exorari; — Gott „läßt sein Ohr aufmerken" (Psalm 10, 17) — Hiphil von קָשַׁב nach Gesenius eigentlich: „die Ohren spitzen", nach Früheren „das Ohr neigen oder putzen"; — Gott „sieht mein Elend an" (1. Sam. 1, 11) — רָאָה sehen, videre mit der Präposition בְּ ansehen, sich umsehen nach etwas, berücksichtigen, respicere, also rationem ejus habere, adeoque concedere, quod petit, Clericus Comment. zu dieser Stelle; weitere Beispiele s. Glassii Philol. sacr. ed. Dathe 1776. p. 964; — Gott „antwortet" auf die Stimme oder den Ruf des Menschen (Ps. 3, 5) עָנָה respondit, exaudivit. Aber alle diese und ähnliche Redensarten sind nur persönliche, sinnliche, umständliche Zeichen und Ausdrücke der göttlichen Wunscherfüllung.

Uebrigens bleiben auch die Hebräer nicht bei diesen äußerlichen Zeichen stehen, sondern dringen ins Herz der Sache ein. So heißt es z. B.: „Jehovah erfülle oder wird erfüllen יְמַלֵּא alle deine Bitten" (Ps. 20, 6); „das Verlangen seines Herzens hast du ihm gegeben oder gewährt, und das Begehren seiner Lippen nicht gehemmt", verhindert, d. h. verweigert (Ps. 21, 3); „Gott thut" — יַעֲשֶׂה von עָשָׂה arbeiten, durch Arbeit hervorbringen, machen, verfertigen, hervorbringen, schaffen, zeugen, thun, ein Wort, das auch von Gott in Beziehung auf seinen eignen Willen gebraucht wird Ps. 115, 3. 135, 6 — „Gott thut also der ihn Fürchtenden Willen" רָצוֹן (Ps. 145, 19). Dieses Wort bedeutet: Wohlgefallen, Lust, Gefallen, Gunst, Gnade, und steht in dem-

selben Psalm Vers 16, wo es heißt: „Du machst satt, sättigst“, d. h. „erfüllst alles was lebt mit Wohlgefallen“, wie Luther, „mit Lust, mit dem, was sie wünschen“, wie de Wette, mit „Gnade“, wie E. Meier, „mit Wohlthaten“, beneficia, wie Gesenius, mit Segen, benedictione, oder mit dem, was sie wünschen, optatis oder prouti optant, wie ältere lateinische Uebersetzer übersetzen. Es ist aber, wenn auch nicht von dem engherzigen Standpunkt der Theologie, doch von dem universelleren und höheren Standpunkt der Anthropologie aus, völlig einerlei, ob man (objectiv) mit Gnade oder (subjectiv) mit Lust, mit Segen oder mit Wunsch übersetzt; denn dasselbe, was die Lust, ist die Gnade, nur vergegenständlicht als die Ursache der Lust. Freude macht nur Andern, wer selber Freude an der Freude hat, im Beglücken glücklich ist. Indem Gott die Wünsche der lebendigen Wesen erfüllt, erfüllt er seinen eignen Wunsch, das Verlangen, daß ihr Verlangen gestillt werde, denn er ist, wie es wenigstens in eben demselben Psalm V. 9 heißt, Allem gut טוֹב, und „wünscht“, will חָפֵץ nicht nur, wie es in dem Rachepsalm 35, 27 heißt, das Heil seines Dieners, sondern das Heil aller seiner Geschöpfe, denn über alle seine Werke ist, erstreckt sich sein Erbarmen רַחֲמָיו — ein, nebenbei bemerkt, herrliches, tief materialistisches Wort, denn es kommt her von רֶחֶם Bärmutter, Mutterleib und bedeutet die Eingeweide, als Sitz der Sympathie, des Mitleidens, der Liebe, dann diese selbst, das neutestamentliche *σπλάγχνα.* „Gnädig und Barmherzig“ gehört aber zusammen. Das Wort *ἔλεος, ἐλεέω* im N. T. vereint beides in sich. Gnade folgt auf Barmherzigkeit, wie Freuden auf Leiden, auf Mitleiden. Das griechische Wort für Gnade bedeutet ursprünglich Freude *χάρις: χαρά.*

Was die Gebete, dasselbe sagen, ja noch freimüthiger, die bloßen Wünsche, welche zu ihrem Lieblingsausdruck die Götter

haben, wie schon aus den so eben angeführten Wünschen der Römer erhellt. Gleich der erste Wunsch, der in der Ilias ausgesprochen wird, lautet: *θεοὶ δοῖεν* 1, 18, geben die Götter, daß ihr Priamos Stadt zerstört! Der Mensch nimmt aber eben nur deßwegen die Götter zum Ausdruck seiner Wünsche, weil der innigste Wunsch des Wunsches seine Erfüllung, diese aber die Sache, die Verrichtung, die *τιμή* der Götter ist, obgleich der Wunsch so sehr die Götter mit sich verschmilzt, so sehr ihr Wesen in sich auflöst, daß selbst die hoffnungslosen Wünsche, die Wünsche, die sich bewußt sind, nur Wünsche zu sein und bleiben, eben so die Wünsche, die nicht einmal einen selbstständigen Satz bilden, die sich nur in Ausrufungswörtern kundgeben, — z. B. mehercule, d. i. ita me Hercules juvet — mit oder durch Gott ausgedrückt werden. Eben deßwegen, weil die Götter, als Ausdrücke von Wünschen, auch nur die Bedeutung von Wünschen haben, der Gott im Wunsche sich nicht von einem bloßen Utinam, d. h. „Wollte Gott“, „Wie wünschte ich“, Dii faxint, Velim [13] unterscheidet, kann auch der Wunsch unbeschadet seines Sinnes das Wort Gott entbehren. So werden die Wünsche bei Homer und anderwärts oft nur mit einem bloßen O wenn! O daß! ausgedrückt. Die Römer sagten, wenn sie Einem Böses wünschten: male tibi Dii faciant, aber auch bloß: male sit oder quae res tibi male vertat; wenn sie ein nach ihrer Meinung übles Anzeichen von sich wegwünschten: Dii omen avertant, Jupiter omen avertat, aber auch bloß: procul omen abesto; procul sit omen (Brissonius a. a. O.); wenn Jemand nieste: Salve! sei gesund oder glücklich! wie die Juden: „gutes Leben“ wünschten: טֹבִים חַיִּים (Buxtorf עֲטִישָׁה), während die Griechen sagten: *Ζεῦ σῶσον*, gleich dem deutschen: „Gott gesegne, Gott helf!“ So sagten auch die Hebräer, wenn sie Jemand Gutes, Glück wünsch-

ten: „Jehovah (sei) mit Dir“, aber auch: „Friede (Heil, Wohl) Dir!“ εἰρήνη ὑμῖν im Neuen Testament, gleichwie auch die Römer Salutem, Heil, Wohlsein, die Griechen χαῖρε, Freude Dir oder Freue Dich! wünschten. Aber es ist ganz gleichgültig, ob theistisch oder atheistisch der Wunsch sich ausdrückt. In jedem Wunsch steckt ein Gott, aber auch in oder hinter jedem Gott nur ein Wunsch.

Zwischen Gebet und Wunsch ist übrigens kein anderer Unterschied, als daß das Gebet ein unmittelbar an die Götter selbst gerichteter, in Form einer Bitte ausgesprochener, daher mit Demüthigungen und Ehrfurchtsbezeugungen, wenn es ein besonders wichtiger Gegenstand ist, mit Opfern, Spenden, Verbindlichkeiten, Gelübden verbundener Wunsch ist. So betete z. B. Hanna die Mutter Samuels zum Herrn und weinete und gelobte ein Gelübde und sprach: „Herr Zebaoth, wirst du deiner Magd einen Sohn geben, so will ich ihn dem Herrn (d. h. dir) geben sein Lebenlang.“ (1. Sam. 1, 10. 11.) So flehte in der Ilias die troische Priesterin Theano zur Pallas Athene gelobend, ihr zwölf Kühe zu opfern, wenn sie sich der Trojer erbarmte. (6, 304 bis 10.) Wunsch oder Gebet und Gelübde sind bekanntlich so innig mit einander verbunden im Sinne des Alterthums, daß bei den Griechen und Römern dieselben Worte: εὔχομαι, προςεύχομαι, εὖχος, εὐχωλή, voveo, votum Wünschen und Geloben bedeuten. Aber eben so wird auch Wünschen und Bitten, Beten mit denselben Worten bezeichnet. Das eben erwähnte εὔχομαι z. B. bedeutet geloben (auch sich rühmen), beten, wünschen, eben so ἀράομαι bitten, flehen, wünschen, auch verwünschen, precor bitten, wünschen, verwünschen, beten. Statt beten orare oder bitten die Götter precari a diis sagen die Römer auch: wünschen oder erwünschen von den Göttern, oder bloß wünschen. Du hast

erhört, sagt Plinius im Schlußgebet seines Panegyricus an den capitolinischen Jupiter, unsre Gebete gegen einen schlechten Fürsten, erhöre nun auch unsre Wünsche für einen Fürsten, der das gerade Gegentheil davon ist. Hier steht zwar das Wünschen optare dem imprecari entgegen, welches Fluchen bedeutet — so übersetzt es auch Schäfer — aber der Fluch ist ja seinem ursprünglichen Sinn nach auch ein Gebet, auch ein an die Götter gerichteter Wunsch, daher preces: Gebet, Bitte, auch Verfluchung bedeutet, und imprecari kommt ja selbst her von precari, wie der deutsche Fluch von Flehen (Clauberg. Ars Etym. 1663, p 39). „Dieß wünsch ich für euch, sagt Ovid in seinen Fasten (1, 695) am Schluß eines Gebetes an Ceres und Tellus, dieß wünscht euch optate ihr Bauern, und die beiden Göttinnen mögen diese Bitten oder Wünsche preces giltig, wirklich machen, efficiatque ratas utraque diva preces. Also sollen sich die Menschen nichts wünschen? wirft sich Juvenal ein in der 10. Satyre (346), nachdem er die Thorheit der menschlichen Wünsche gezeigt. Nein! antwortet er darauf, aber sie sollen nur beten, daß ein gesunder Sinn in einem gesunden Leibe sei. Orandum est, aber es könnte eben so gut stehen: optandum est. Auch bei Cicero kommt die Redensart vor: etwas von den Göttern erwünschen, a Diis immortalibus optare. (Nizolius, Thes. Cic. unter opto und voveo.) Die Bitte ist übrigens so unzertrennlich vom Wunsche, daß auch da, wo wie bei den hebräischen Worten, welche ein Suchen, Fragen, Fordern, Bitten ausdrücken, wie z. B. שָׁאַל, in den Lexiken wenigstens gewöhnlich das Wort Wunsch fehlt, doch die Sache nicht fehlt, denn man sucht, verlangt, erbittet sich nur, was man begehrt und wünscht. Daher heißt im Griechischen δέομαι bedürfen, nöthig haben, verlangen, wünschen, bitten, δέησις Bedürfniß, Bitte. Und im Hebräischen bedeutet בָּעָה Blasen wer-

sen, oder wallen, kochen machen, dann durch Uebertragung auf Wallungen des Gemüths, Begehrens, ersuchen, bitten, chald. בְּעָא, davon בָּעוּ Bitte, Daniel (6, 8): „eine Bitte bitten von Gott und Menschen“. (Burtorf und Gesenius.)

Zwischen Bitten und Beten ist aber kein anderer Unterschied, als daß der Sprachgebrauch das Wort Beten, Gebet allein auf die an die Gottheit gerichteten Bitten beschränkt hat. Wenn man die mit dem Gebete verbundenen Demüthigungen, das Hände-Ausstrecken, das Kniebeugen, das sich zu Boden Werfen zum Unterschied des Gebets von der Bitte machen will, so vergißt man, daß auch die bloße Bitte diese demüthigende, selbst zu Boden werfende Gewalt über den Menschen ausübt, daß es auch fußfällige Bitten gibt. Das hebräische Wort שָׁחָה bedeutet im Hithpael sich beugen, niederknieen, zu Boden werfen, anbeten, adorare, *προςκυνεῖν*; aber dasselbe Wort mit demselben Sinn wird auch gebraucht von den Selbsterniedrigungen und Demüthigungen vor Vornehmen, Mächtigen, also vor solchen, an die man sich nach unserm Sprachgebrauch nicht mit Gebeten, sondern Bitten oder Bittgesuchen wendet. [14] So „neigete sich Jakob siebenmal auf die Erde“ vor Esau, um durch diese Demuthsbezeugungen sich die Gnade seines Herrn Bruders zu erwerben, so fielen die Brüder Josephs vor ihm nieder zur Erde auf ihr Antlitz, wie Luther dieses Wort hier übersetzt, als sie nach Aegypten gekommen waren, um von ihm, dem damaligen Herrn des Landes, Getreide zu kaufen. (1. Mos. 42, 6.) *Ἱκετεύω* heißt im Griechischen flehentlich bitten, aber das Wort gilt eben so, wie das ihm entsprechende lateinische supplico (von supplex, niederknieend, fußfällig), nicht nur vor Göttern, sondern auch vor Menschen, nicht nur von Gebeten, sondern auch von Bitten. Der flehentlich Bittende umfaßte eben so die Kniee der Menschen, als die der Götter. Als

3*

Priamos sich vom Achilleus die Leiche seines Sohnes erbat, „umschlang er die Knie und küßte die Hände“ (Il. 24, 478), wie man auch die Hände der Götterstatuen zu küssen pflegte. In den Knieen der Menschen, sagt daher Plinius (Nat. Hist. l. 11, c. 45, S. 103), liegt eine gewisse Heiligkeit, nach der Beobachtung der Völker. Diese berühren die Schutzflehenden, zu diesen strecken sie die Hände aus, diese verehren sie wie Altäre, d. h. wie Schutz- und Zufluchtsorte.

6.
Das Urphänomen der Religion.

Die Götter sind Erscheinungen, die kommen und verschwinden — Erscheinungen, gleichgültig, ob sie außer dem Menschen oder im Menschen, ob sie in Person oder in ihren Wirkungen oder nur im Glauben, in der Vorstellung erscheinen; denn auch das religiöse Fest (s. E. Spanhemii Observ. in Callim. H. ad Apoll. v. 7 u. 13), das Opfer, das Gebet sind Theophanien oder Göttererscheinungen. „Wenn die Götter, sagt der Kaiser Mark Antonin, sich um Niemand bekümmern, eigentlich sich berathen, Beschluß fassen, so [15] wollen wir weder opfern, noch beten, noch schwören, noch sonst was thun, was wir nur in der Voraussetzung thun, daß die Götter uns gegenwärtig sind und mit uns leben.“ *ἅπερ ἕκαστα ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιοῦντας τους θεοὺς πράσσομεν.* (*Εἰς Ἑαυτ.* 6, 44.) „Von Alters her, sagt der Phäakenkönig in der Odyssee (7, 201), erscheinen ja sichtbare Götter Uns, wann wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben“. Wenn man auch diese Aeußerung nur als einen Vorzug der Phäaken als eines gottverwandten Volks an-

sehen will, so bezieht sich doch dieser Vorzug nur auf die Sichtbarkeit oder vielmehr Klarheit und Deutlichkeit der Erscheinung, besteht der Unterschied überhaupt zwischen den außerordentlichen, persönlichen und den gemeinen, unpersönlichen Göttererscheinungen nur darin, daß dort die Götter dem leiblichen, hier nur dem geistigen Auge gegenwärtig sind; denn wer kann die Götter auch nur anrufen, ohne sie sich zu vergegenwärtigen, ohne sie wenigstens im Geiste vor sich erscheinen zu lassen?

Mögen die Götter an sich sein, was sie wollen, mögen sie an sich immerwährende und allgegenwärtige Wesen sein — für den Menschen wenigstens sind sie keine beständigen Wesen, unterscheiden sie sich nicht von den vorübergehenden Erscheinungen des Himmels, die ja selbst darum einst für Götter galten und jetzt noch bei vielen Völkern gelten. Mag einer auch den frommen Vorsatz fassen, immer und überall an die Götter zu denken, sowie er sich in eine Handlung oder Anschauung, Sorge oder Freude, Arbeit oder Unterhaltung, kurz in irgend einen Gegenstand des menschlichen Lebens vertieft, verliert er unwillkührlich die Götter aus dem Sinn. Hören wir, wie sich darüber ein Christ ausspricht. „Wollen wir einmal unser Leben berechnen; den wievielsten Theil davon widmen wir Gott? der wievielste Schritt gehört seinem Dienste? der wievielste Gedanke erhebt sich zu Gott? Die Gebete selbst, was sind sie anders, als fortgesetzte Vergehungen, da wir in der Gluth selbst kalt sind, mitten in der Andacht selbst in eitle Bilder uns verlieren"? (Ph. Mornaeus de verit. Rel. christ. c. 16.)

Aber welche Erscheinungen unter den mannigfaltigen und scheinbar regellosen Göttererscheinungen sind die ursprünglichen, über das Wesen der Götter entscheidenden? Offenbar die geistigen, innerlichen, wenn gleich für den Gläubigen, sobald einmal

die Götter fix und fertig sind, sich dieses Verhältniß umkehrt, die leibliche oder persönliche Göttererscheinung sich nicht auf den Götterglauben, sondern umgekehrt sich dieser auf jene stützt.

Der Inhalt der geistigen Theophanien, der Gebete, Opfer, Feste ist aber zuletzt nur entweder Dank oder Bitte: — Dank, Lob, Preis für erfüllte Wünsche, empfangene Wohlthaten — Bitte um Erfüllung von Wünschen, deren Gegenstand entweder ein wirkliches Gut ist, oder die Abwendung eines Uebels oder, wie in den Sühn- und Schuldopfern, den Buß- und Versöhnungsfesten, die Beschwichtigung des göttlichen Zorns, als des ursächlichen Uebels. Aber dem Loblied geht das Klagelied, dem Dank die Bitte, dem erfüllten Wunsch der leere, bloße Wunsch voraus, wie die Saat der Ernte, die Braut der Mutter, der Durst dem Trunk.

Der Wunsch ist die Urerscheinung der Götter. Wo Wünsche entstehen, erscheinen, ja entstehen die Götter. Selbst in der Ilias, die doch dem historischen oder vielmehr für uns vorgeschichtlichen Ursprung der Götter so ferne bereits stand, die schon eine reiche Götter- und Mythenwelt vor sich hatte, ist doch von dem Wahrheitsinstinkt des Dichters das Urphänomen der Religion dadurch ausgesprochen oder errathen, daß gleich die erste eigentliche Theophanie in derselben, der zürnende Gott Apollo nur die sinnliche Erscheinung und Verwirklichung eines ausdrücklichen Wunsches, des priesterlichen Rachewunsches ist, gleichwie auch gleich in der ersten Olympischen Ode Pindars der Gott gleichzeitig mit dem Wunsche zum Vorschein kommt. „Dem Meere nahe dann tretend dem grauen, allein in der Dämmrung rief er an (*ἄπυεν* d. h. *ἐφώνει. προσεκαλεῖτο. τουτέστιν ηὔξατο τῷ Ποσειδῶνι* Schol. Pind. Carm. ed. Beckius) den rauschenden, guten Lenker des Dreizacks. Augenblicks ihm stand er da" (Mommsen);

ὁ δ' αὐτῷ πὰρ ποσὶ σχεδὸν φάνη (118). Auch in der Odyssee geschieht die erste Theophanie, die Erscheinung der Athene, der Schutzgöttin des Odysseus, gerade in dem Momente, wo sein Sohn Telemach „saß bei den Freiern, das Herz voll großer Betrübniß, denkend des Vaters Bild, des herrlichen, ob er doch endlich käme". (O. 1, 114.) Wie er dieses denkt, τὰ φρονέων (V. 118), erblickt er die Athene, wenn gleich in angenommener Gestalt. Zwar erscheint Athene von freien Stücken, kommt eigenwillig den Wünschen seiner Vaterliebe und seines Freierhasses zuvor. Aber die eigenmächtigen Göttererscheinungen und Götterwirkungen [16] sind nur poetische, ja poetisch selbst nothwendige, aber ihrem Wesen nach überflüssige, luxuriöse Erscheinungen, eben weil sie durch keine Noth, kein Verlangen hervorgerufen werden, setzen überhaupt das Dasein der Götter schon voraus, haben keine genetische Bedeutung, können daher nicht den erstgenannten Göttererscheinungen gleichgesetzt werden. [17] In der Ilias folgt gleich auf die treffende Erscheinung Apollos eine solche luxuriöse Götterwirkung. Daß Achilleus am zehnten Tage der verheerenden Pest das Volk zusammenberief, um über den Grund des Uebels zu berathen, diesen Gedanken oder Entschluß legt' in die Seele ihm die lilienarmige Here, denn sie fühlete Schmerz, die Danaer sterben zu sehen. (V. 55, 56.) Lag denn aber dieser Gedanke dem Achilleus nicht höchst nahe? Fühlte er denn bei dem Tode seiner Kriegsgefährten keinen Schmerz? bedurfte er dazu eine Eingebung oder Anregung von Oben?

Wie bei Homer Here dem Achilleus den in seiner Stellung und bei seinem Charakter sich von selbst verstehenden Gedanken einer Volksversammlung eingibt; so sagt oder befiehlt וַיֹּאמֶר in der Bibel Jehovah dem Jacob, nach Hause zu reisen, während doch in den Versen vorher die dringenden Gründe angeführt werden,

die ihn zur Heimreise bewogen (1. Mos. 31, 1—3) und es schon in dem vorhergehenden Kapitel (V. 25) heißt, daß er nach Hause wollte. Eben so befiehlt ebendaselbst K. 35 Gott oder Elohim, wie es im Text heißt, dem Jacob, sich von Sichem nach Bethel zu begeben, während doch im vorhergehenden Kapitel Jacob diese Besorgniß äußert, es möchten die benachbarten Völker sich an ihm wegen der von seinen Söhnen gegen die Einwohner dieses Landes begangenen Greuelthaten rächen. Was ist aber das für ein Gott, der mir nur vor- oder vielmehr nachsagt, was mir meine Selbstliebe befiehlt? Was das für ein Gott, der mir, wenn ich durstig bin, statt den Durst zu löschen, nur sagt: trinke! oder denke daran den Durst zu stillen! Wer kann also Wirkungen unberufener göttlicher Galanterie den mit Thränen herbeibeschwornen Wirkungen göttlicher Barmherzigkeit gleichstellen?

Eine ähnliche Bewandtniß als mit den Eingebungen der Here, hat es mit der zweiten eigentlichen, auch durch Here veranlaßten Theophanie, der Erscheinung der Athene vor Achilleus. Auch diese Erscheinung ist eine eigenmächtige, aber auch sie vertritt nur, versinnlicht nur Achilleus eignen Sinn und Verstand, denn hätte Achilleus den Agamemnon niedergehauen, so hätte er sich um den unsterblichen Ruhm gebracht, der Gegenstand der göttlichen Ilias zu sein, eine seines Sängers und seiner selbst völlig unwürdige Rohheit und Gemeinheit begangen. Athene erscheint ihm daher in dem Momente, wo er erst das Schwert herauszog, ἕλκετο, noch nicht herausgezogen hatte, wo die That noch in Gedanken, wie das Schwert halb in der Scheide stack, wo dieser Gedanke durch andere Gedanken in der Schwebe gehalten wurde, wo er zweifelte, sich besann, was er thun sollte, ob den Zorn befriedigen oder beherrschen. Wer aber einmal so zweifelt, ist schon Herr und Meister seines Zorns. Athene sagt darum dem Achilleus

auch nichts anderes, als was ihm sein eigner Verstand, sein eignes Ehrgefühl, ja selbst sein eigner Vortheil eingab.

So dichterisch schön, so sinn- und tactvoll auch diese Göttererscheinung ist, so hat sie doch nicht gleiches Gewicht, gleiche Bedeutung mit der dritten Theophanie der Ilias, der durch den Hülferuf des schwer gekränkten Achilleus aus der Tiefe der Natur hervorgezauberten Erscheinung der Thetis. Athene ist die Erscheinung eines Zwangs, einer Gewalt, die sich Achilleus anthut, aber die ursprüngliche Göttererscheinung ist nicht da, wo der Mensch seinem Herzen einen Zwang anthut, sondern da, wo er ihm Luft macht.

Die Gedanken, die Here und Athene dem Achilleus eingeben, hat Homer, der Dichter, ihm eingegeben, gleichwie auch die Befehle Jehovahs in der Bibel nur der dichtende Erzähler dem Jacob gegeben hat; aber die Erscheinung der Thetis kommt und stammt nicht aus dem Kopf des Dichters, sondern aus Achilleus eigner Brust; er selbst hat sie verlangt. Allerdings — was wäre denn auch ein Dichter, wenigstens ein Dichter, wie Homer, wenn er nicht seinem Gegenstand gemäß dichtete? — ist auch Athene dem Haupte des Achilleus entsprungen oder entnommen; aber eben aus dem Kopfe — wenn gleich noch nicht bei Homer — ist auch nur Athene, die Göttin der Klugheit und Weisheit entsprungen; die andern Götter, die in der Ilias, wie in der Welt überhaupt die Menschen beherrschen, sind, wenngleich auch nicht ohne Kopf, doch aus andern Organen entsprungen. So wenig der Kopf für sich allein zur Zeugung der Menschen, so wenig reicht er für sich allein zur Zeugung der Götter hin. Es ist eine höchst beklagenswerthe, aber leider! nicht wegzuläugnende Thatsache, daß die Götter sowohl als die Menschen ihr Dasein nur der Wahrheit des „Sensualismus und Materialismus“ verdanken.

So ist bei Homer Okeanos, der die Erde umfluthende Weltstrom, „welchem alle Ström' und alle Fluthen des Meeres, alle Quellen der Erd' und sprudelnde Brunnen entfließen" (J. 21, 196—97), der Ursprung von Allem, der Ursprung selbst der Götter (*θεῶν γένεσιν* J. 14, 201, 302). Die Götter trinken nun zwar nicht, wie die Sterblichen, zur Bestätigung dieses ihres Ursprungs Wasser, selbst nicht Wein und haben deßwegen, und weil sie zugleich auch kein Brot essen, kein Blut in sich, aber doch einen Saft *ἰχώρ*, welcher fließt *ῥέει* (J. 5, 340) und daher seinen Ursprung aus, seinen Zusammenhang mit dem Flußwasser des Okeanos — *ῥόον Ὠκεανοῖο* J. 16, 151, *ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ* J. 14, 245 — nicht verläugnet. Wie aber Okeanos die Genesis, der Ursprung der Götter, so ist das Blut die (specielle) Genesis des Menschen; denn nur aus dem Blute entspringt Leben und Bewußtsein. So erkennt der Geist oder Schatten der Mutter des Odysseus ihn sogleich, als sie Blut getrunken (*πιεν αἷμα κελαινεφές. αὐτίκα δ' ἔγνω.* O. 11, 153). Wo also kein Blut (O. 3, 455), aber auch kein Fleisch, kein fester körperlicher Bestand und Zusammenhang, wo „nicht mehr wird Fleisch und Gebein durch Sehnen verbunden" (O. 11, 219), da ist auch kein Leben, keine Geisteskraft — *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* O. 10, 521 — keine Festigkeit des Willens, kein Zusammenhang, keine Cohäsion des Bewußtseins, keine *φρένες ἔμπεδοι* (O. 10, 493), überhaupt kein sich von einem Traumbild, einem Schatten, einem Rauche unterscheidendes, kein widerstehendes, standhaltiges Wesen. Kurz Homer ist „Materialist". Homer weiß nichts von einem vom Leibe unterschiedenen und unabhängigen Geiste; er weiß nur von einem Geiste im Leibe, nur von einem Verstande, einem Gemüthe, einem Willen in oder mit Körperorganen — *νόος μετὰ φρεσὶν* J. 18, 419, *νόος ἐν στήθεσσι* O. 20, 366,

θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν J. 4, 152, *ἐν φρεσὶ θυμὸς* J. 8, 202 — nur von einem Hören mit Ohren (z. B. J. 15, 129. 12, 442), nur von einem Sehen mit Augen (J. 1, 587. 21, 54 und sonst oft) — nichts also von den Kunststückchen der modernen Somnambulisten und Spiritualisten, welche zum Beweise der gänzlichen Verschiedenheit und Unabhängigkeit des Geistes vom Körper ihre Gefühle und Gedanken mit derselben Virtuosität und Geläufigkeit durch den After, als durch die Kopforgane ausdrücken. Gleichwohl ist Homer Dichter — unübertrefflicher, unvergleichlicher Dichter. Und so hat denn das eben so große Kunst- als Naturgenie des griechischen Volks schon vor fast 3000 Jahren zur tiefsten Beschämung der *ἀμενηνὰ κάρηνα*, auf deutsch: Schwachköpfe der gegenwärtigen Geister- oder Schattenwelt, das Problem, wie mit dem Materialismus der Natur der Idealismus der Kunst sich vereinigt, wenigstens dichterisch, thatsächlich gelöst.

7.
Der Anfangswunsch.

Die Erscheinung der Götter ist nur da eine nothwendige und ursprüngliche, eine eben deßwegen nicht nur poetische, sondern auch religiöse Erscheinung, wo sich mit Nothwendigkeit ein Wunsch in der menschlichen Brust erhebt. So war der Wunsch des Chryses, der Wunsch des Achilleus, sich zu rächen, ein nothwendiger, unabweisbarer, unwiderstehlicher Wunsch. Aber diese Nothwendigkeit erstreckt sich keineswegs nur auf die Wünsche der Rachsucht; bei jedem Anliegen, bei jedem wichtigen Schritt, den der Mensch thut, bei jedem Unternehmen, das über Glück oder Unglück entscheidet, entsteht in ihm nothwendig der Wunsch, daß es gelinge,

kommen daher die Götter, wenn auch nur im Menschen, zum Vorschein.

Beweise und Beispiele hiervon sind in der Ilias die Opfer, welche die Achäer vor dem Beginn der Schlacht den Göttern bringen „flehend dem Tode der Schlacht zu entgehn und dem Toben des Ares" (2, 400); die Gebete der Troer und Achäer vor dem unter feierlich beschwornen Friedensbedingungen beschlossenen Zweikampf des Menelaos und Paris um Vertilgung des Meineidigen und des Urhebers des unseligen Krieges (3, 275 bis 323); die Gebete des Menelaos (3, 350), des Diomedes (5, 114) und anderer Helden oder derselben bei andern Gelegenheiten, ehe sie den Pfeil oder die Lanze gegen ihre Feinde schleudern; die Gebete des Odysseus und Meriones vor dem Ziele des Wettlaufs (23, 770) und vor dem Pfeilschuß nach dem Ziele der Schützen (23, 872) bei den Wettspielen zu Patroklos Ehren; die Trankspenden und Gebete der Achäerfürsten zum Zeus um Erbarmung, als sie Odysseus und Phönix zum Achilleus absenden, um diesen zur Theilnahme an der Schlacht zu bewegen, und die Gebete eben dieser beiden zum Poseidon, „daß sie leicht doch gewönnen den hohen Sinn des Achilleus," als sie längs dem Meere zu Achilleus hinwandeln (9, 171—84); in der Odyssee die Trankopfer Telemachs bei seiner Abfahrt von Ithaka (2, 432); das Gebet desselben bei seiner Ankunft in Pylos zum Poseidon um Erreichung des Zwecks seiner Herreise (3, 60); das Gebet des Odysseus bei der Ankunft im Lande der Phäaken, „daß er im Volk Barmherzigkeit finde und Gnade" (6, 327) d. h. Entsendung und Heimkehr (7, 151), die er von den gedankenschnell segelnden Phäaken erlangen wollte; die, aber hier nur in einer Unterredung mit ihr ausgesprochene, Bitte desselben an Athene um ihren Beistand bei seiner Ankunft in Ithaka (13, 385), endlich das Gebet desselben

zu Zeus vor der Bestrafung der Freier um ein günstiges, ermuthigendes Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß ihm die Rache gelingen werde (O. 20, 98).

Diese aus dem Dichter geschöpften Beispiele sind aber Beispiele aus dem wirklichen Leben der Griechen. Nichts begannen sie, nichts unternahmen sie — keine Reise, keinen Krieg, keine „Ueberschreitung der Grenze," keine „Einschiffung," keine „Landung" (Wachsmuth, Hell. Alterth. II. B. Zeit und Geleg. des Götterdienstes), selbst keinen Wettkampf, kein gymnastisches Spiel, keine Jagd, keine Aussaat, keine Hochzeit, kein Gedicht, keine Rede, wenigstens keine gerichtliche (s. z. B. den Anfang der Rede des Lykurgos gegen Leokrates und des Demosthenes von der Krone), kurz, keine irgend wie wichtige Handlung, selbst nicht die Oeffnung eines Weinfasses, um den neuen Wein zu kosten (Plut. Symp. 3, 7), ohne die Götter, sei's mit, sei's ohne Opfer, anzurufen, sich ihren Beistand, ihren Segen zu erbitten. Alles, sagten die frommen Griechen, muß man mit den Göttern anfangen, *σὺν τοῖς θεοῖς ἄρχεσθαι παντὸς ἔργου*, weil sie die Herren ebensowohl aller friedlichen als kriegerischen Verrichtungen seien. (Xenoph. Oecon. c. 6, 1.) Dasselbe sagten, dasselbe thaten die Römer. „Es ist, beginnt Plinius seine Lobrede auf den Kaiser Trajan, ein schöner und weiser von unsern Vorfahren eingeführter Gebrauch, sowohl Handlungen, als Reden mit Gebeten anzufangen, weil ohne der unsterblichen Götter Beistand, Rath, Ehre („Verehrung" Schäfer, honore) die Menschen nichts auf gehörige und vorsichtige Weise begännen."

Woher kommt es aber, daß der Mensch bei jedem Werke, namentlich im Beginn desselben [18] die Göttermacht beansprucht? Die Voraussetzung, ja der Grund jedes Unternehmens ist der Wunsch und die Hoffnung, daß es gelinge. Wie hätte z. B.

Odysseus sich den Armen einer Göttin entreißen und den Gefahren der See sich aussetzen können, wenn ihn nicht der Wunsch, nicht die Hoffnung, endlich doch noch nach Hause zu kommen, beseelt hätte? Aber die Erfüllung dieses Wunsches hängt keineswegs nur vom Menschen, seiner Vorsicht, seiner Bemühung und Anstrengung, sondern auch zugleich von äußern Umständen und Bedingungen ab. „Zu allem Tüchtigen, sagt der Tragiker Jon, gehört ein Drei: Verstand und Kraft und Glück." (Voß, mythol. Briefe 5. Bd. S. 135.) Bin ich auch ein noch so geschickter und geübter Bogenschütze, habe ich meinerseits auch gar nichts versäumt und außer Acht gelassen, um mein Ziel nicht zu verfehlen; es kann dennoch irgend ein äußerer widriger Verfall, sei's auch nur eine Mücke, die mir im Augenblick des Visirens in das Auge fliegt, oder eine Bremse, die mich in die Hand sticht, meinen Pfeil vom erwünschten Ziele ablenken. Nur unter der Bedingung, daß die äußern Umstände gerade mit meinen Zwecken zusammentreffen oder wenigstens keine unüberwindlichen Hindernisse da sind, gelingt mein Unternehmen. Nur das Wünschen ist ausschließliches Eigenthum des Menschen, das Können, das Thun ist ein Gemeingut, an dem die Außenwelt eben so viel Antheil hat, als er selbst. Alles, was Sache des Willens ist, d. h. was der Mensch — praemissis praemittendis — durch Bewußtsein und Bewegung zu Stande bringt, ist daher zugleich Sache des bloßen Wunsches, weil es möglich ist, daß seine Bemühung vereitelt, seine Kraft unterwegs gebrochen werde. In der Vorstellung dieser furchtbaren Möglichkeit, in der Herzensangst, die gerade beim Beginn eines Werkes, wo die Sache selbst nur noch Vorstellung, nur noch Möglichkeit ist, am mächtigsten ihn erfaßt, ruft er daher die göttliche Macht an, weil vor ihr diese peinigende Vorstellung verschwindet, weil sie ihm die Gewißheit von der Erfüllung seiner

Wünsche einflößt; denn sie ist, was der Mensch nicht ist, aber sein möchte, kann, was er nicht kann, aber können möchte, weiß, was er nicht weiß, aber wissen möchte. Mit dem Willen, der vereitelt wird, der an dem Widerstand der Außen- und Nebenwelt scheitert, bei jedem Schritt die schmerzlichsten Unterbrechungen und Hemmungen erleidet, ist zugleich auch die und zwar erwünschte Vorstellung oder Möglichkeit eines unbeschränkten, ununterbrochnen, widerstandslos sich durchsetzenden Willens, mit dem verwünschten Nichtwissen, dem Nichtwissen von Dem, was man eben wissen möchte, zugleich auch die erwünschte Vorstellung oder Möglichkeit vom Wissen dieses Nichtgewußten gegeben. Diese Vorstellung ist daher keine gleichgültige, keine leichtsinnige, keine nichtsnutzige und nichtswürdige, wie unzählige der Mensch in seinem Kopfe hat; nein! sie ist eine durch die schmerzliche Erfahrung von ihrem Gegensatz gezeugte und bewährte Vorstellung, eine mit den innigsten Wünschen verwachsene, mit dem Gewicht der theuersten Angelegenheiten beschwerte Vorstellung, eine vom Wunsche nicht nur gezeugte, sondern auch eben deßwegen von dem Wunsche, daß sie Wesen und Wahrheit sei, beseelte, belebte, begeisterte Vorstellung. Eine Vorstellung, die viel zu viel für sich hat, als daß nicht der Mensch unbedingt für sie Partei nehmen sollte, eine Vorstellung, deren Gegenstand Gegenstand eines Verlangens, ja dem menschlichen Verlangen, seine Zwecke zu erreichen, seine Wünsche erfüllt zu sehen, so nahe liegt, als die Heimkehr dem Heimweh, die Speise dem Hunger, die Genesung dem Kranken, eine Vorstellung folglich, die im Interesse des Menschen wurzelt, die in den Zauberkreis seiner Wünsche gebannt ist, die von der Macht der Selbstliebe fast mit derselben Gewalt angezogen und festgehalten wird, als der Stein von der Erde — eine solche Vorstellung ist eine unfreie, unbezweifelbare, unmittelbar durch sich

selbst bewährte und gültige, keines Beweises bedürftige, sich selbst genuge, in sich selige Vorstellung und heißt: — Gottheit.

8.
Das Wesen des Glaubens.

Die Gottheit ist ursprünglich und wesentlich kein „Vernunftgegenstand," wozu sie die Unvernunft oder meinetwegen auch Vernunft der späten Nachwelt gemacht, kein Gegenstand oder Erzeugniß der Speculation, der Philosophie, denn die Götter waren, als es noch keine Philosophen gab, und sind auch da, wo es nie einem Menschen einfällt, über die Ursachen der Welt, ihre Entstehung aus Feuer oder Wasser oder gar aus Nichts zu faseln. Die Gottheit ist wesentlich ein Gegenstand des Verlangens, des Wunsches; sie ist ein Vorgestelltes, Gedachtes, Geglaubtes, nur weil sie ein Verlangtes, Ersehntes, Erwünschtes ist. Wie das Licht nur ein Gegenstand des Verlangens für das Auge, weil es ein dem Wesen des Auges entsprechendes Wesen, so ist die Gottheit nur ein Gegenstand des Verlangens überhaupt, weil die Natur der Götter der Natur der menschlichen Wünsche entspricht.

Der Glaube — d. h. der religiöse Glaube, der Götterglaube, denn die moderne Willkühr hat in ihrer verzweifelten Glaubensnoth das Wort Glaube selbst auf Gegenstände ausgedehnt, die mit dem Wesen des Glaubens nicht das Geringste gemein haben, selbst das Dasein der „Außendinge," der Welt, folglich auch das Dasein des Menschen, — denn wer kann sein Selbstbewußtsein vom Leben, wer aber sein Leben vom Leben der Wesen und Dinge außer ihm absondern? — unter die Artikel des Glaubens gerechnet — der Glaube also nicht in diesem laxen und commu-

nistischen, sondern im engsten, aber eben deßwegen auch innigsten Sinne des Worts ist gar nichts andres als die Ueberzeugung oder Gewißheit des Wunsches von seiner Erfüllung, seiner einstigen, wenn er auf Zukünftiges, seiner bereits wirklichen, wenn er auf Gegenwärtiges geht. Ein deutliches Beispiel und deutlicher Beweis zugleich von diesem Vorrang des Wunsches vor dem Glauben ist der Unsterblichkeitsglaube. Man wünscht nicht die Unsterblichkeit, weil man sie glaubt oder gar beweist, sondern man glaubt und beweist sie, weil man sie wünscht. Allerdings kann in dem, für welchen der Glaube nur ein überlieferter ist, erst durch die Glaubensvorstellung dieser Wunsch erzeugt werden; aber in dem Urheber ist der Ursprung des Glaubens der Wunsch; ohne den Wunsch, nicht zu sterben, wäre nie einem Sterblichen die Unsterblichkeit in den Kopf gekommen. Der productive, ursprüngliche Glaube — und nur dieser ist der entscheidende, maßgebende — der Glaube, der kein nachgemachter, nachgebeteter, ist ein lebendiger Glaube, aber die belebende Seele des Glaubens ist eben nur der Wunsch. Ein Glaube dagegen, der nicht Ausdruck eines Wunsches, der nicht, wofern er ein überlieferter, denselben Wunsch, aus dem er ursprünglich hervorgegangen, im Menschen ans Licht fördert, ist ein todter, nichtssagender, nichtswürdiger Glaube. Die gewöhnliche Definition des Glaubens, daß er sei „ein Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung aus subjectiv zureichenden Gründen", lautet daher auf dem Gebiete der Religion bestimmter so, daß er in letzter Instanz eine Ueberzeugung aus zureichenden Wünschen.

Eine große Unkunde vom Wesen der Götter beurkunden die sogenannten Beweise vom Dasein der Götter, indem sie hierbei vom Wunsche absehen, sich stellen, als handle es sich hier um eine so gleichgültige, trockene Sache, wie etwa eine mathematische

Wahrheit. Sie wollen nämlich beweisen, daß die Idee oder Vorstellung eines Gottes „mehr als" eine bloße Vorstellung, daß dieses vorgestellte, gedachte oder geglaubte Wesen ein wirklich, d. h. vom Denken und Glauben unabhängig existirendes sei. Aber das Einzige, was, wenigstens bei Willens- oder Tendenzvorstellungen, wie die Götter sind, das Denken mit dem Sein verknüpft, das ist nicht wieder das Denken, als welches an dem bloßen Gedanken genug hat, das ist allein der Wunsch — der Wunsch nämlich, daß das Gedachte nicht nur ein Gedachtes, sondern auch Nichtgedachtes, Seiendes sei. Der Wunsch nur dringt auf Sein, der Wunsch ist selbst nichts als der Wille, daß Das sei, was nicht ist. Neuere Philosophen nannten in ihren Beweisen vom Dasein Gottes die Existenz das Complementum possibilitatis, die Ergänzung, die Erfüllung der Möglichkeit, d. h. der Denkbarkeit, aber diese Erfüllung des bloßen Denkens oder wie man sonst die Existenz nennen mag, ist oder gibt eben nur der Wunsch.

Was aber der Wunsch will, das verwirklicht oder vergegenständlicht als wirklich seiend der Glaube. „Den Glauben überhaupt beschreibt die Schrift Hebr. 11, 1 als die feste Erwartung dessen, was man hofft und die Ueberzeugung von Dingen, die man nicht siehet. Hierin liegen die beiden Hauptmerkmale des Glaubens, nämlich 1) daß er ein festes, zuversichtliches Fürwahrhalten ist, wodurch er sich von Meinung und Vermuthung unterscheidet, und 2) daß der Gegenstand des Fürwahrhaltens nicht gesehen, d. h. keine Anschauung, kein Gegenstand sinnlicher Erkenntniß wird." (Bretschneider, Syst. Entwickl. aller i. d. Dogmat. vork. Begriffe S. 7.) Hierin aber fehlt gerade, wie überhaupt in den gewöhnlichen Definitionen vom Glauben das Hauptmerkmal, welches die Schrift doch so deutlich hervorhebt und an die

Spitze stellt, dieses nämlich, daß οὐ βλεπόμενα, der nicht gesehene — keineswegs deßwegen aber auch an sich unsichtbare, sondern nur jetzt nicht sichtbare — Gegenstand ein Gegenstand der Hoffnung — ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις — folglich ein Gegenstand des Wunsches ist; denn man hofft nur, was man wünscht. „Was er begehrt, das hofft er", quaeque cupit, sperat. (Ovid. Met. 1, 491.) Die Hoffnung ist Erwartung von Gutem, ἐλπὶς προςδοκία ἀγαθοῦ, wie es richtig in den pseudo-platonischen Definitionen heißt. Bei den alten Griechen hat zwar das Wort ἐλπίζω, deßgleichen ἐλπὶς die Bedeutung der Erwartung überhaupt, folglich auch die Erwartung eines bevorstehenden Uebels, also der Furcht; aber im Neuen Testament hat es nur die Bedeutung von Gutem, Erwünschtem. Die Hoffnung ist hier „Hoffnung der Seligkeit", σωτηρίας (1. Theff. 5, 8), „Hoffnung des ewigen Lebens" (Tit. 1, 2), bedeutet selbst für sich allein die Hoffnung des künftigen Lebens und Glücks, z. B. (1. Theff. 4, 13): „auf daß ihr nicht traurig seid wie die andern, die keine Hoffnung haben." Ja, Gott und Hoffnung ist hier gleichbedeutend „keine Hoffnung und ohne Gott" (Eph. 2, 12). Gott selbst heißt „der Gott der Hoffnung", oder „der Gott, der Hoffnung verleiht", ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος (Röm. 15, 13), ja Christus heißt geradezu die Hoffnung, „die Hoffnung der Herrlichkeit" (Kol. 1, 27), „unsre Hoffnung" 1. Tim. 1, 1, „die selige Hoffnung" Tit. 2, 13, μακαρία ἐλπὶς, wo man jedoch unter Hoffnung nicht nur den Gegenstand, sondern auch die Hoffnung selbst verstehen kann, so daß diese selig gepriesen wird.

Der wesentliche, charakteristische Gegenstand des Glaubens in der Bibel sind daher die Verheißungen; aber Verheißungen sind nur versprochene Erfüllungen von Wünschen. Die übrigen Gegenstände des Glaubens, wie die moralischen Gebote und histo-

4*

rischen Thatsachen sind nur Mittel und Bedingungen der Verheißungen. Ja die historischen Thatsachen des Glaubens sind selbst größtentheils nur erfüllte Verheißungen, nur die Bürgen, die Beweise, daß auch die noch nicht erfüllten erfüllt werden. Als das erste Beispiel oder Zeugniß des Glaubens stellt der Hebräerbrief in dem angeführten Kapitel den Glauben an die Schöpfung durch das Wort Gottes auf. Dieser Glaube bezieht sich auf Vergangenes, „eine vor uralten Zeiten geschehene Sache," aber nur, weil Verheißungen, die keine entsprechende Vergangenheit für sich haben, sich nicht rückwärts ausweisen können, auch nicht die Zukunft für sich haben. Wie kann ich glauben, daß das noch nicht Sichtbare des Glaubens, *τὰ μηδέπω βλεπόμενα* (V. 7), wirklich werden wird, wenn ich nicht glaube, daß das Sichtbare überhaupt aus nicht Sichtbarem, *μὴ ἐκ φαινομένων*, gemacht worden ist? Wie gleich Abraham glauben, ein Kind zu erzeugen, „wo gar kein natürliches Vermögen zum Kinderzeugen vorhanden war", ohne den Gott zu glauben, „welcher selbst Todten das Leben zu geben vermag, welcher nur befehlen darf, um, wo gar nichts vorhanden ist, wo aller Grund der Wirklichkeit natürlich mangelt, was er will, als wirklich darzustellen?" Zachariä (Bibl. Theol. IV. Th. 117.) Wie kann ich ferner überhaupt an Verheißungen glauben, ohne an ein persönliches verheißendes, mit Macht und Willen zur Erfüllung dieser Verheißungen ausgerüstetes Wesen zu glauben? Wie aber an die Worte dieses Wesens glauben, ohne ihm selbst zu glauben? Wie ihm selbst glauben, ohne Vertrauen, ohne Hingebung, ohne Gehorsam? Aber es ist kritiklos, wenn man diese mit dem Glauben verbundenen Eigenschaften mit dem Glauben selbst verwechselt oder gar zu seinem Wesen macht, da sie doch selbst nur Folgen sind von der Zuversicht oder Gewißheit von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen oder menschlichen Wünsche,

welche allein das Wesen des Glaubens ausmacht. „Zuversichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen — „die Beispiele des Glaubens aus dem A. T. betreffen“ aber „theils allgemeine Verheißungen göttlicher Vergeltungen auf ein gewisses Verhalten, wie beim Abel und Henoch, theils besondre, welche auf zeitliches Glück gehen, als die Errettung des Noah bei den Wassern der Sündfluth, die Ertheilung einer großen Nachkommenschaft für den Abraham rc.“ — zuversichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen hat Gehorsam gegen den göttlichen Willen zur Folge.“ (Zachariä a. a. O. S. 103—4.) Unde id quod tam constanter obedivit (Noe) Deo nisi quod in promissione, quae spem illi salutis dabat, prius acquievit et in hac fiducia perstitit usque ad extremum. Neque enim ad subeundas sponte tot molestias fuisset animatus, nec tot obstaculis vincendis par fuisset, nec tamdiu firmus stetisset in suo instituto, nisi praeeunte fiducia. Sola igitur fides obedientiae magistra est. (Calvinus in Epist. ad Hebr. 11, 7.) Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur. Ders. (ad v. 17). Das heißt auf Deutsch: „wie aus dem Glauben der Gehorsam, so entspringt aus der Verheißung der Glaube“. Wenn man daher die Aufopferung Isaaks als den Triumph des Glaubens preist, von diesem Glauben aber als das Wesentliche hervorhebt „die unbedingte Hingebung an Gott“, die Selbstverläugnung, die Verzichtung auf das Theuerste, Liebste, so beweist man, daß man den Schein nicht vom Wesen unterscheiden kann; denn die Forderung dieses Opfers war ja nur Versuchung, nicht Ernst, nur scheinbarer, nicht wirklicher Wille. „Durch den Glauben opferte Abraham den Isaak“, d. h. in der Gewißheit, daß Gott dieses Opfer von ihm nicht verlangen, wenn er es aber verlange, gleichwohl das ihm gegebene Versprechen verwirklichen, also das gebrachte

Opfer vergelten — denn der Glaube ist wesentlich Glaube, daß Gott ein Vergelter, ein μισθαποδότης — den getödteten Isaak wieder lebendig machen — „und dachte, Gott kann auch wohl von den Todten erwecken" — den versagten Wunsch wieder erfüllen könne und werde.

Den Zusammenhang von Glauben und Wünschen haben auch schon die Griechen und Römer erkannt, freilich nur in Beziehung auf Gegenstände, die den Menschen jeden Augenblick der Gefahr der bittersten Enttäuschung aussetzen. „Jeder glaubt, was er wünscht," ὃ γὰρ βούλεται, τοῦθ' ἕκαστος καὶ οἴεται, sagt Demosthenes (Olynth. 2, nach Andern 3, 6, 3), „was die übermaßen Unglücklichen wünschen, das glauben sie leicht," quod nimis miseri volunt hoc facile credunt, Seneca (Herc. Fur. 312), „gern sich der Glaube gesellt zu dem begierigen Wunsch," prona venit cupidis in sua vota fides, Ovid (Ars amat. 3, 674). Diesen Aussprüchen der Alten sei der Sache wegen auch der und zwar hier sich auf eigentliche Glaubensgegenstände beziehende Ausspruch eines christlichen Dichters beigefügt: What ardently we wish, we soon believe. (Young, Night. 7, 1311.)

Aber sind denn diese Sätze auch wahr? Findet denn nicht oft auch das Gegentheil statt, daß wir gerade das nicht glauben, was wir wünschen? Hat nicht schon die alte Sara über die Verheißung eines Sohnes gelacht? Finden sich nicht auch bei Homer Beispiele dieses Unglaubens? Heißt es nicht vom Eumäos, daß er ein ungläubiges Herz habe — θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος (O. 14, 150) — weil er, so sehr er sich auch nach der Heimkehr des Odysseus sehnte, doch nicht an sie glaubte? Trifft nicht derselbe Vorwurf mit denselben Worten (23, 72) die Penelopeia, welche selbst noch dem Odysseus gegenüber in ihrem Unglauben beharrte? Gesteht sie nicht selbst (19, 568), daß, so erwünscht ihr auch seine

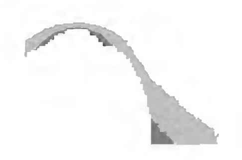
Heimkehr wäre, sie dennoch nicht daran glauben könne? Allerdings ist es sehr häufig und selbst sehr natürlich aus Gründen, die ebensowohl im Menschen, seinem Charakter und Temperament, als außer ihm, im Gegenstand liegen, daß die Furcht vor der Nichterfüllung eines Wunsches größer ist, als der Glaube an seine Erfüllung, daß also die Furcht das Band zwischen Wünschen und Glauben zerreißt. Aber der Mensch stellt sich auch oft geflissentlich die Erfüllung seiner innigsten Wünsche als unmöglich vor, weil sie ihm ein zu übermäßiges Glück dünkt, er aber gerade dadurch, daß er selbst sich dieses Glück mißgönnt, dem Neide des Schicksals zuvorzukommen, oder dadurch, daß er sich des geistigen Vorgenusses beraubt, den wirklichen Genuß dieses Glückes sich zu verdienen und sichern glaubt. So ruft auch die Verwunderung über einen unerwartet erfüllten Wunsch zweifelnd aus: ich kann es nicht glauben, es ist nicht möglich, und doch ist es nur die übermäßige Freude über die Wirklichkeit dieses Wunsches, die seine Möglichkeit bezweifelt. So heißt es selbst in der Bibel: „sie glaubten nicht vor Freude", Luc. 24, 41. Was aber insbesondere die Zweifel der Penelopeia betrifft, so bezogen sich diese — abgesehen von ihrer poetischen Nothwendigkeit — nur darauf, ob dieser Mensch, der sich für Odysseus ausgab, auch wirklich Odysseus sei, denn stets hatte sie Angst, daß „nicht einer der Sterblichen täuschte mit Worten, kommend hieher, es sind ja so mancherlei schlaue Betrüger!" (23, 216.) Aber auch stets trotz dieser Furcht die Hoffnung, daß noch Odysseus heimkehren werde. Dieses beweisen, wenn auch nicht ihre Worte, doch ihre Werke. Wie hätte sie sonst die Freier so listig hintergangen, wie, was sie am Tage gewebt, bei Nacht wieder aufgetrennt, wie so lange „geduldigen Herzens" ausgeharrt? (11, 181.) Nein! Penelopeia war keine Ungläubige; sie ist vielmehr eins der schönsten Bilder

von dem innigen Bande von Wünschen und Glauben — Glauben im schönsten rein menschlichen Sinne — sie glaubte unerschütterlich im Herzen an die Erfüllung ihres Wunsches — *θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἐώλπει* (20, 328) — an das Wiedersehen ihres Gatten, aber nicht im Himmel, sondern auf Erden.

Aber glaubt denn der religiöse Glaube, um auf diesen noch einmal zurückzukommen, nur, was der Mensch wünscht? Glaubt er denn nicht ausdrücklich auch eine Hölle? sind aber die Höllenstrafen etwas Erwünschtes? Nein! aber die Hölle hat auch der Glaube nicht für die Gläubigen, sondern nur für die Ungläubigen, für die Gläubigen höchstens nur auf den Fall ihres Unglaubens erfunden. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden." Marc. 16, 16. Dem Unglauben gehört also die Hölle, dem Glauben aber der Himmel. [19]

9.
Der theogonische Wunsch.

Der Wunsch ist der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Nicht, sei es nun eines Nicht-seins oder Nicht-habens oder Nicht-könnens, aber, obwohl als Ausdruck eines unfreiwilligen Mangels Ausdruck eines Leidens, doch selbst kein geduldiger, leidender, sondern ein sich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck; denn er ist ja der ausdrückliche Wunsch, daß dieser Mangel, diese Schranke, dieses Nicht nicht sei. Der Wunsch ist ein Sclave der Noth, aber ein Sclave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armuth, der Penia, aber d e r Armuth, welche die Mutter der Begierde, der Liebe, nicht nur der geschlechtlichen, son-



dern auch der sächlichen oder dinglichen Liebe ist, ein Gelüste, das nicht erst der moderne „Communismus und Atheismus“, wie sich die Selbstsucht der Besitzenden weis macht, dem Pauperismus eingeimpft, sondern von der Sprache der „heiligen“ Schrift sogar als eins mit der Armuth gedacht und bezeichnet wird. אֶבְיוֹן von אָבָה wollen, begehren (haben wollen), wünschen heißt ein Armer, Dürftiger, d. h. Begehrlicher, Verlangender, weil, wie Rabbi Salomo zu diesem Wort sagt, wer nichts hat, immer gern etwas haben will. Egenus, quasi desiderans dictus, cum enim sit pauper et bonis destitutus, semper habere desiderat. (Buxtorf. Lex.) So sagt auch Sarpedon in der Ilias (5, 481): ich ließ in der Heimath zurück viele Schätze, die sich wünscht der Bedürftige, der sie nicht Habende, *τά τ᾽ ἔλδεται ὅς κ᾽ ἐπιδευής*.

Wenn nun aber der Wunsch nicht bei dem geduldigen Gefühl eines Mangels stehen bleibt, sondern diesen Mangel beseitigt wissen will und ihn wirklich in Gedanken beseitigt; so ist auch zugleich mit dem Wunsche die Vorstellung eines Gottes gegeben, so wie mit dem ungeduldigen Gefühl von dem Elend der Armuth zugleich die Vorstellung von der Seligkeit des Reichthums gegeben ist. So ist mit dem heißen Wunsche der Vollendung beim Beginn einer Sache zugleich die Vorstellung oder, vornehmer gesprochen, Idee von dem unmittelbaren, durch keine hemmende Zwischenglieder bedingten Verbundensein des Anfangs mit dem Ende, des Wunsches mit der That gegeben. Ein Wesen, das wünscht, aber nicht unmittelbar kann, was es wünscht, nicht ohne eine langwierige Reihe von Zwischenhandlungen und Umständlichkeiten, nicht ohne Gefahren, ohne Angst und Furcht erreicht, was es wünscht und beabsichtigt, schöpft aus sich und nur aus sich den Wunsch und die Vorstellung eines Wesens, das von all dieser Pein und Mühseligkeit frei, das stets seines Erfolgs gewiß,

ohne Schwierigkeit und Abhängigkeit, ohne Verzug kann oder thut, was es wünscht oder will; denn der Wunsch ist ja nichts, als der Wille ohne Können, ohne Vermögen. Wann ich, wo ich nicht bin, zu sein verlange, so ist und heißt dieses Verlangen Wille, wenn ihm die Bewegungsorgane oder Bewegungskräfte zu seiner Vollstreckung zu Gebote stehen; wann es aber ein mittelloses Verlangen ist, wann ich nicht gehen kann, kein andres dienstwilliges Organ zu seiner Verwirklichung und Aeußerung habe, als höchstens das Organ der Sprache, so ist und heißt es Wunsch. Ich will also, was ich kann — der Satz: der Mensch kann, was er will, ist nur wahr und vernünftig, wenn er eben will, was er kann, wozu er das Organ, das Vermögen hat — ich wünsche, was ich nicht kann. Aber was ist der Unterschied zwischen Gott und Menschen? Der unglückliche Wille, wie der Wille des Lahmen, der gehen will, aber nicht gehen kann, der Wunsch also ist und heißt Mensch; der glückliche, vermögende, bemittelte Wunsch aber, der Wille also ist und heißt Gott.

Gott wünscht und verwünscht eben so gut in der Bibel, als bei den Heiden. Das Wort „segnen,“ im Hebräischen בֵּרֵךְ, welches gleich im ersten Kapitel der Genesis mehrmals vorkommt, heißt: Gutes wünschen, und wird ebensowohl von Gott als von den Menschen gebraucht, wenn sie sich begrüßen, bewillkommnen, verabschieden, also sich Gutes wünschen. Ja die erste genetische Thätigkeit, wodurch sich der Gott oder Elohim in der Bibel kund gibt, ist nicht, wie sich später noch zeigen wird, das Schaffen oder Machen im ersten Verse der Bibel, welcher offenbar nur die Bedeutung einer vorläufigen Inhaltsangabe hat, sondern das Sprechen im dritten Verse, wo erst die Schöpfung beginnt; denn ein Schaffen für sich allein, ein voraussetzungsloses Schaffen ist sinnlos und es wird daher ausdrücklich in diesem Kapitel stets dem

Schaffen oder Machen das Sprechen vorausgesetzt. Das hebräische Sprechen bedeutet aber Denken, Befehlen, Wollen, Wünschen. So heißt es 1. Sam. 20, 4: „was deine Seele (d. h. du) sagen wird, werde ich dir thun," d. h. was du willst oder wünschest. Dem Schaffen der Welt geht daher der Befehl oder Wunsch der Welt voraus — der Befehl ist ja selbst nichts als ein gebieterischer, herrischer Wunsch. [20]

Dieser Vorrang des Wunsches vor dem Schaffen geht übrigens auch schon daraus hervor, daß jeder Schöpfungsact mit dem Beifall schließt: „und Gott sahe, daß es gut war." Wo aber kein Wunsch, da gibt es auch nichts Gutes. Wer kann das Licht für gut finden, wenn er nicht zu sehen wünscht? Im zweiten Kapitel der Genesis (V. 18) heißt es ausdrücklich: „Und es sprach Jehovah Elohim: nicht gut ist das Sein des Menschen für sich allein, ich werde (will) machen ihm Hülfe" d. i. Helferin, „Gehülfin, die um ihn sei" oder „wie ihm gegenüber" d. h. „ihm angemessen" oder „wie er" sei. Hier ist unverkennbar die Schöpfung des Weibes von dem Wunsche seines Daseins abhängig gemacht, denn das Alleinsein nicht gut finden, heißt ja nichts anderes als Gesellschaft verlangen. So wie aber das Weib geschaffen wurde, weil das Alleinsein des Mannes nicht gut ist, so ist auch das Licht nur geschaffen und als gut befunden worden, weil die Finsterniß, das Nichtsehen nicht gut ist; und es ist zuerst geschaffen worden, weil der erste Wunsch, den alle andern Wünsche voraussetzen, — denn was hilft mir die Scheidung zwischen Oben und Unten, zwischen Land und Meer, wenn ich im Finstern herumtappe? — der Wunsch ist: Es werde oder sei Licht!

Wünschen ist also ebenso göttlich, als menschlich, aber der Unterschied ist eben der, daß mit dem göttlichen Wünschen unmittelbar die That verknüpft ist, daß hier das benedicere bene-

facere, das Wünschen zugleich auch das Wirken, das Hervorbringen des Gewünschten ist. Gott wünschte: es werde Licht und es ward Licht. Das Grundwesen der Gottheit ist daher die Einheit von Wollen und Können; ein Gott ist ein Wesen, das kann (thut, wirklich macht), was es nur wünscht oder will. „Alles, was er will חָפֵץ (geneigt sein, Gefallen woran haben, gerne haben, wollen), das thut er im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen." (Psalm 135, 6. 115, 3.) „So er spricht, so geschieht es; so er gebietet, so stehet es da." (Ps. 33, 9.) „Er gebietet, so wird es geschaffen." (Ps. 148, 5.) Oder nach der vorigen Unterscheidung: ein Gott ist ein Wesen, in dem der Unterschied zwischen Wollen und Wünschen aufgehoben, in dem daher der höchste Gedanke und Wunsch des Menschen: die Einheit von Wunsch und Wirklichkeit verwirklicht ist — eine Einheit, die in der Vorstellung des Christenthums von der Schöpfung der Welt durch den bloßen Willen, oder was eins ist, aus Nichts — ex necessitate condidit, si ex materia, ex voluntate, si ex nihilo (Tertull. adv. Hermog. 14) — ihren höchsten Triumph feiert. „Der Mensch macht nicht Etwas aus Nichts, sondern was er macht, macht er aus vorhandener Materie, und zwar nicht blos durch den Willen, sondern er überlegt vorher und stellt sich vor, was er machen soll, dann bedient er sich auch der Hände zu seinen Werkzeugen und unterzieht sich der Mühe und Arbeit, und doch verfehlt er oft sein Ziel, wenn sein Werk nicht nach Wunsch ausfällt. Aber Gott hat durch den bloßen Willen θελήσας μόνον Alles aus Nichts gemacht." (Joann. Damasc. Orthod. fid. 1, 8.) Wollen also ist bei Gott Schaffen, Schaffen aber, zu dem nichts weiter gehört als Wollen, Schaffen aus Nichts. Aber ein Wille, mit dem unmittelbar ohne Materie, ohne Werkstoff und Werkzeug das, was er will, gegeben ist, ein solcher immaterieller, freier,

ungenirter, selbstgenugsamer, seliger Wille ist nicht ein Wille, sondern ein Wunsch. Wollen ist eine kostspielige, saure, anstrengende Arbeit. Ich will heim; aber dieses Verlangen ist nur Wille, wenn ich in die Gesetze von Raum und Zeit mich füge, wenn ich die Kraft und Ausdauer habe, die Beschwerden der Heimreise zu ertragen, wenn ich oder mein guter Wille nicht bei jedem Schritte aus Schwächlichkeit oder Weichlichkeit ohnmächtig zu Boden sinkt. Ich will gesund werden, aber ich will es in der That nur, wenn ich den Wahn eines von der Materie unabhängigen Willens aufgebe, wenn ich die Materia medica zum Inhalt meines für sich selbst leeren und eitlen Willens mache. Ich will Herr dieser Leidenschaft, dieses Aergers, dieses Grams werden; aber dieser Wille setzt nicht nur selbst schon voraus Feuer, Leben, Elasticität, Widerstandskraft, Selbstliebe, kurz ein unwillkürliches Etwas oder Wesen, wovon dieser Wille nur die Aeußerung, die ins Bewußtsein tretende Erscheinung ist, sondern er wird auch nur durch Raum und Zeit, durch Bewegung, durch Anstrengung, durch Beschäftigung und Erfüllung mit anderem Stoff als dem Stoff seiner Leidenschaft Herr derselben. Aber so materiell, so bedingt, so schwerfällig, so gebrechlich, so menschlich der Wille ist, so allmächtig, so ätherisch, so unbedingt, so göttlich ist der Wunsch. „Der Schöpfer der Welt (d. h. der Wunsch) bedarf weder Werkzeuge, noch Materie; was anderen Künstlern die Materie und die Werkzeuge, die Zeit und die Arbeit, die Kunst und der Fleiß sind, das ist für Gott der Wille, denn Alles, was er nur will, hat der Herr gemacht im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen, wie die heilige Schrift bezeugt. Er wollte aber nicht Alles, was er konnte, sondern nur was er für hinreichend hielt. Denn es wäre ihm ein Leichtes gewesen, zehn und zwanzig tausend Welten zu erschaffen, da unter allen Werken oder Thaten ποιήσεων das Wollen τὸ βουληθῆναι das Leich-

teste ist. Auch für uns selbst ist ja das Wollen das Leichteste, aber mit unserm Wollen ist nicht immer das Können ἡ δύναμις verbunden. Der Schöpfer der Welt dagegen kann Alles, was er will, da mit dem göttlichen Willen das Können verbunden ist." (Theodoret S. IV de Mat. et Mundo Opp. T. IV. p. 537.) „Was ist schwer für Den, dessen Wollen Vollbringen ist?" Quid enim difficile ei cui velle fecisse est? (Ambros. Hexaem. 2, 2, 5.) „Ihm genügt zu Allem das bloße Wollen. Und wie uns der Wille keine Mühe macht, so ihm nicht die Schöpfung." (Chrysost. in Petavii Theol. Dogm. T. I. 5, 5.) Wie deutlich ist es hier ausgesprochen, daß der göttliche Wille alle Merkmale des menschlichen Wunsches hat, nur daß, was Gott wünscht, auch sofort wirklich ist!

Die Einheit von Wollen und Können gilt aber nicht nur vom hebräischen und christlichen Gotte, sondern auch vom heidnischen, wenn sie gleich hier nicht in derselben hyperbolischen Weise ausgesprochen wird. „Ich sage nicht, gib mir einen Christen, gib mir einen Juden, sondern gib mir einen Heiden, der läugnet, daß Gott allmächtig sei. Christum kann er läugnen, den allmächtigen Gott kann er nicht läugnen." (August. bei Petav. l. c.) „Wenn du von einem Gotte weißt, so wisse, daß auch ein Gott Alles thun kann", εἰ θεὸν οἶσθα, ἴσθι ὅτι καὶ δαίμονι ῥέξαι πᾶν δυνατόν. (Callim. bei Plut. de Plac. Phil. 1, 7.) „Unermeßlich ist und unendlich des Himmels Macht, und was nur immer die Götter gewollt, ist geschehen", sagt Ovid (Met. 8, 618); „Alles vermag ein Gott mit Leichtigkeit", facile est omnia posse Deo, Derselbe (Art. 1, 562); „Nichts ist Gott unmöglich", ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός, der Komiker und Pythagoräer Epicharmos bei Klemens Alex. (Strom. 5, 14), und ein griechischer Lyriker (Pindar) sagt eben daselbst: „Gott kann aus schwarzer Nacht

unbeflecktes Licht erwecken, aber ebenso in nächtliches Dunkel hüllen des Tages reinen Glanz. Wer also, setzt Klemens hinzu, wenn es Tag ist, Nacht machen kann, der allein ist Gott."

Die Allmacht ist aber ein Vermögen, ein Können, welches das Wollen voraussetzt. Wenn es daher bei Homer heißt: die Götter können Alles, *θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται* (O. 10, 306); so heißt dieß dem Sinn nach: sie können Alles, nämlich, versteht sich, was sie wollen. Daher wird anderwärts, wo Proben von dieser Allmacht gegeben werden, auch mit dem Können zugleich der Wunsch oder Wille genannt, so O. 16, 198 und 208, wo es heißt: Athene hat mich so gemacht, so verwandelt, wie sie will, denn sie kann es, *ὅπως ἐθέλει· δύναται γάρ*; so auch O. 14, 445. Aber eben diese Ur- und Grundbestimmung der Gottheit, daß sie kann, was sie will, ist obwohl eine übermenschliche, doch nichts weniger als eine außermenschliche, von Außen oder Oben eingetrichterte, sondern vielmehr aus dem Menschen selbst entsprungene, aus seiner Brust und zwar nicht nur vermittelst des einseitigen, abstracten Geistes hervorgedachte, sondern vermittelst des hebräischen Ruach und griechischen Pneuma, welches Geist und zugleich Luft, Wind, Hauch, Odem bedeutet, herausgeseufzte, hervorgehauchte Bestimmung. Diese Entstehung zeigt sich besonders darin, daß der ursprüngliche oder genetische Sinn der göttlichen Allmacht nur dieser ist, daß, wie es so oft bei Homer heißt, die Götter als Götter Alles leicht, sehr leicht thun — *ῥεῖα μάλ' ὥς τε θεός* (Il. 3, 380. 20, 443), *ῥεῖα* allein oder *ῥηιδίως* (16, 846) und sonst häufig Il. und O. — d. h. ohne Schwierigkeit, ohne Anstrengung, „sonder Müh", wie Voß übersetzt. So steht O. 10, 305 der menschlichen Schwierigkeit (nach Andern: Beschwerlichkeit, Gefährlichkeit) (*χαλεπόν* Apollon. S.: *δύσεργον, ἀδύνατον*) die göttliche Allmacht gegenüber, dagegen O. 23, 184.

186 eben dieser menschlichen Schwierigkeit die göttliche Leichtigkeit, ῥηιδίως. [21] Dieselbe Vorstellung liegt aber auch der christlichen Allmacht zu Grunde, wie schon die paar eben angeführten Aeußerungen der Kirchenväter zeigen. Aber ist es denn nicht ein Wunsch des Menschen, ja der innerste Wunsch selbst jedes Vorhabens, jedes Wunsches, sich ohne Schwierigkeit, ohne Widerstand, ohne Aufenthalt zu vollstrecken? Klagt und beschwert er sich nicht tagtäglich laut und vernehmlich genug darüber, daß er seine Wünsche, oft selbst auch die geringfügigsten nicht ohne unsägliche Mühseligkeiten erreichen kann? Ist diese Klage, diese Beschwerde nicht selbst der Grund der Cultur? Warum anders hat er denn den Stier zu seinem Mitarbeiter gemacht, als um auf seine Schultern die Last des Ackerbaues zu wälzen? warum anders das schnellfüßige Roß sich dienstbar gemacht, als um so schneller, leichter und bequemer ans Ziel seiner Wünsche zu kommen? Den Göttern verdankt der Mensch seine Cultur; ja wohl! aber diese Götter sind nicht die Götter des Aberglaubens; diese Götter sind die ungeduldigen, revolutionären Wünsche der Menschen, ihren Willen mit derselben Leichtigkeit und Anstandlosigkeit zu verwirklichen, wie die Götter; diese Götter sind also die Wünsche der Menschen, selbst Götter zu sein.

Man kann ja über kein Uebel klagen oder auch nur seufzen, ohne sich das entgegengesetzte Gut zu wünschen. Wer darüber seufzt, daß er nicht kann, was er wünscht, wünscht eben damit wenn auch stillschweigend das zu können, was er nicht kann, wünscht sich ein unbeschränktes, seinen Wünschen ebenbürtiges und ebenmäßiges Vermögen. Selbst der fromme und demüthige Christ wünscht sich, indem er über seine Sündhaftigkeit jammert, die Sündlosigkeit, wünscht sich eine göttliche Eigenschaft, wünscht — implicite — selbst Gott zu sein; denn man kann sich keine

göttliche Eigenschaft wünschen, ohne die andern sie bedingenden oder begleitenden Eigenschaften, also mit der Sündlosigkeit auch die Tugenden, die moralischen Vollkommenheiten der Gottheit mit zu wünschen.

Die Götter sind ehr-, lob- und preiswürdige Wesen. Man kann aber nur ehren und schätzen, loben und preisen, was man selbst zu besitzen wünscht. Wie kann ich z. B. die Unsterblichkeit zu einer göttlichen, Gott zu Gott machenden Eigenschaft erheben, wenn ich nicht die Sterblichkeit als eine den Menschen zum Menschen machende, unter die Götter herabsetzende Eigenschaft empfinde und denke; wie aber die Sterblichkeit als eine solche Eigenschaft denken, wenn ich nicht wünsche, nicht zu sterben? Was ich nicht wünsche, vermisse ich auch nicht, wenn ich es nicht habe, kann also seine Abwesenheit nicht als Mangel fühlen und erkennen, seine Anwesenheit nicht als einen Vorzug, als ein Gut preisen. [22] Wie kann ich also mit Jubel in oder als Gott bejahen, bekennen, was ich nicht vorher mit Schmerzen als mir versagt erkenne?

Die Grundbedingung, die Grundvoraussetzung des Glaubens an einen Gott ist darum der unbewußte Wunsch, selbst Gott zu sein. Weil aber diesem Wunsche des Menschen sein wirkliches, erfahrungsmäßiges Wesen und Sein widerspricht, so wird das, was er selbst zu sein wünscht, zu einem nur idealen, vorgestellten, geglaubten Wesen — einem Wesen, das Nicht-Mensch, לֹא אִישׁ ist, aber nur, weil die Erfahrung dem Menschen wider seinen Willen das schmerzliche Bewußtsein aufgedrungen hat, daß er לֹא אֵל, Nicht-Gott ist. Könnte der Mensch, was er will, so würde er nun und nimmermehr einen Gott glauben, aus dem einfachen Grunde, weil er selbst Gott wäre, wirkliches Sein aber kein Gegenstand des Glaubens ist. Aber gleichwohl fühlt sich der Mensch nur in seinem Können beschränkt, aber unbeschränkt in seinem

Wünschen und Vorstellen oder Einbilden, also als לֹא אֵל, als Nicht-Gott im Können, aber als לֹא אִישׁ, als Nicht-Mensch im Wünschen.

Gott ist daher ursprünglich nichts anderes als der von seinem Gegensatz befreite Nichtmensch im Menschen, kein anderes Wesen, nur die andere Hälfte, die dem Menschen fehlt, nur die Ergänzung seines mangelhaften Wesens, seines im Widerspruch mit seinen Wünschen so beschränkten Thatvermögens. Die Gottheit ist keine „apriorische", unabhängige, voraussetzungslose Wesenheit oder Vorstellung — bloße Vorstellungen sind auch Wesen, wenn gleich nur Wesen für den Vorstellenden, der Satz der Juristen: fictio (legalis) idem operatur quod natura gilt auch hier — der Gott setzt den Nicht-Gott voraus; aber eben als keinen Gott fühlt sich nur, wer Gott sein will, ohne es doch zu sein und sein zu können. Die Götter sind vollkommne Wesen; aber ihre Vollkommenheit entspringt nur aus der schmerzlichen Unvollkommenheit des Menschen, ist darum keine unempfindliche, keine phlegmatische, wie die der Metaphysik; sie sind nur vollkommen, weil sie die Wünsche der Menschen vollenden, vollstrecken — *Ζεῦ, Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει* (Aeschyl. Agam. 922) d. h. Zeus, Zeus vollendender oder vollkommner, vollende meine Bitten, — weil sie Das vollkommen sind, was die Menschen nur mangelhaft, kurz Das in Wirklichkeit oder im Können sind, was der Mensch nur im Wunsche ist. Daher nennt auch Homer den Adler den vollkommensten Vogel, *τελειότατον πετεηνῶν* (J. 8, 247), nicht aus ästhetischen oder ornithologischen Gründen nur, sondern weil er das vollkommenste d. h. glücklichste, erwünschteste Auspicium, Wahrzeichen ist. In der homerischen Hymne an Hermes (V. 544) heißen darum die Vögel überhaupt, welche Wunscherfüllung verkünden, *τελήεντες* d. h. vollendete, vollkommne, vollendende.

10.

Beispiele theogonischer Wünsche.

„Wie der Gedanke des Mannes, sagt Homer (Il. 15, 80), umherfliegt, der, da er vieles Land der Erde durchging, nachdenkt im spähenden Geiste: „„dorthin möcht' ich und dort““ und mancherlei Pfade beschließet“ („mancherlei Wege sich vorstellt“, Wiedasch; „eine Menge Dinge sonst an seiner Seele vorüberschweben läßt“, Minkwitz); also durchflog hineilend (hinstrebend, *μεμαυῖα*, „voll Sturmeifer“ Minkwitz; „geschwind“ ganz kalt Wiedasch) den Weg die Herrscherin Here.“ Wie deutlich ist hier ausgesprochen: was der Mensch nur in Gedanken und Wünschen ist, nämlich hier in diesem besondern Falle augenblicklich an einem entfernten Ort, da ist augenblicklich |23| in Wirklichkeit der Gott, was also beim Menschen nur Optativ, das ist beim Gotte ein Indicativ. Neuere Philologen haben an die Stelle des Optativs: wär' ich *εἴην* (nach einigen: ging' ich, möchte ich gehen, als Optativ von *εἶμι*) das Imperfect: war ich *ἦην* gesetzt. Aber auch ganz abgesehen von der ungewöhnlichen Imperfectform *ἦην* für die erste Person (Buttmann, Ausf. Griech. Sprachl. 2. A. 1. S.530 und Minkwitz's Anmerkung zu dieser Stelle Homers): der Mittelpunkt der Vergleichung ist hier offenbar der vom Wunsch beflügelte Gedanke, denn wer sich an einen Ort hinbegibt, sei's nun wirklich oder in Gedanken, der will dort sein; darum entspricht dem *μεμαυῖα*, dem Hinstreben, Hinwollen der Here, welches bei ihr als einer Göttin natürlich zugleich ein Hinstürmen ist, das *μενοινῇσιν* des Menschen, ein Wort, welches keineswegs nur ein kaltes „Beschließen“, Bedenken, Beabsichtigen, sondern auch ein Verlangen, Bestreben, Wollen ausdrückt. |24| Wie paßt aber zu diesem Vorwärtsstreben der Göttin der Rückschritt

des Menschen in die Vergangenheit, wenn nicht der Wunsch dem Leichnam des Imperfects neues Leben einhaucht? Der Wunsch ist ja überhaupt das Locomotiv des Gedankens, namentlich aber bei dem homerischen Menschen, der noch keine abgezogenen, „reinen" oder gar „an und für sich seienden", sondern nur strebende, begehrliche, vom Herzen bewegte Gedanken kennt. Selbst noch in den sogenannten homerischen Hymnen, so in der Hymne auf Mercur (V. 43, 44) ist das Bild für die Schnelligkeit des göttlichen Thuns die Schnelligkeit d e s Gedankens, welcher die Brust eines Mannes „durchflieget", durchdringet, durchfähret, *διὰ στέρνοιο περήσει*, den Sorgen um Sorgen — *θαμιναὶ μέριμναι*, aber Sorgen sind nur bekümmerte Wünsche — hin- und herziehen. Wenn dagegen in der Hymne an Apollo (448) das *νόημα*, der Gedanke allein für sich steht zur Bezeichnung der göttlichen Schnelligkeit, ja selbst bei Homer (O. 7, 36), hier jedoch zur Bezeichnung der Schnelligkeit der göttlichen Phäakenschiffe, so ist nicht zu übersehen, daß hier neben dem *νόημα*, dem Gedanken auch der Flügel, *πτερόν* allein steht, daß aber doch deßhalb Homer ebensowenig einen absoluten Gedanken, einen Gedanken ohne Menschen, als einen absoluten Flügel, einen Flügel ohne Vogel kennt.

Gegen die hervorgehobene Bedeutung des eben angeführten Gleichnisses der Ilias kann man einwenden, daß die Schnelligkeit der Götter auch mit dem Schuß von Sternschnuppen (J. 4, 75), dem Sturz von Schnee und Hagel (J. 15, 170), gewöhnlich aber mit dem Flug der Vögel, sei's nun sichtlich und ausdrücklich, wie O. 1, 320. 5, 51. 3, 372, oder nur der Bewegungsart nach, wie J. 14, 228, verglichen werde, ja daß dieß selbst in dieser Stelle geschehe, denn es heißt ja: so durchflog sie, *διέπτατο*. Allein der Mensch läßt nur deßwegen seine Götter so schnell wie

Vögel fliegen, wenn gleich ohne Flügel, weil er sich selbst mit dem Vogel in die Lüfte schwingt, mit seinen Schwingen sich in Gedanken über alle Beschwerlichkeiten des menschlichen Ganges hinwegsetzt, weil der Flug selbst eine den Gedanken und Wünschen des Menschen entsprechende, darum göttliche Bewegung ist. Wie sehr die Flügel dem Menschen wenn auch nicht an die Schultern, doch ans Herz gewachsen sind, beweist auch die Fabel vom Dädalos, welcher im Namen des griechischen Geistes, der fast alle Probleme der Menschheit wenn auch nicht gelöst, doch sich aufgeworfen hat, bereits den Versuch machte, auch diese göttliche Eigenschaft aus einem Wunsch zur That, aus einer Sache der Theologie zur Sache der Anthropologie zu machen. „Mancher sahe die beiden (Dädalos mit seinem unglücklichen Sohne) erstaunt und wähnete: Himmlische wärens, welche die Luft durcheilten.“ Vidit et obstupuit: quique a e t h e r a c a r p e r e p o s s e n t, c r e d i d i t e s s e D e o s. (Ovid. Met. 8, 218.)

Die Gedankenschnelligkeit der Götter ist übrigens eigentlich nichts andres, als die dramatische oder epische, darum successive, in Bewegung versetzte Allgegenwart, denn wer einmal so leicht, so schnell wie die Götter an entfernten Orten ist, für den sind die Schranken von Zeit und Raum so gut wie aufgehoben, dem fehlt es nicht an der Kraft, sondern nur an der Lust zur Allgegenwart, weil er den Fortschritt der Bewegung dem Stillstand des Seins, die lebendige Selbstschau (Autopsie) der sinnlichen Erkenntniß, der Erfahrung, wie Jehovah, welcher in der Bibel herniederfährt, daß er sähe (1. Mos. 11, 5), der todten Allgemeinheit der Allwissenheit vorzieht. Gleichwohl stammt die theologische oder metaphysische Allgegenwart aus derselben Gedankenquelle, wie die poetische, successive. [25] Nur heißt es hier: wie sich der Gedanke oder Wunsch des Menschen überall hin versetzt, so der Gott;

dort: wie der Geist überall ist in Gedanken, so die Gottheit überall in Wahrheit, in Wirklichkeit. „Willst du die Vortrefflichkeit und beinahe Göttlichkeit des (menschlichen) Geistes sehen? Alles durchgeht er im Augenblick, schneller als die Sterne, schneller als die Zeit. Was sage ich? er ist fast überall," paene ubique est. (Lips. Physiol. Stoic. 3. Diss. 19.) „Unser Geist ahmt nach (stellt dar, bildet ab) die Unumschriebenheit, d. i. Unräumlichkeit, Unbeschränktheit Gottes", *ὁ νοῦς ἡμῶν τὸ ἀπερίγραφον μιμεῖται τοῦ θεοῦ.* (Joh. Philopon. de creat. M. 6, 15.) „Wahre und eigentliche Unumschriebenheit kommt nur Gott zu, der menschliche Geist ahmt sie aber gewissermaßen nach, indem er im Augenblick Abend und Morgen, Norden und Süden, Himmlisches und Unterirdisches durchläuft oder durchschaut, nicht in der That, sondern nur in der Vorstellung des Geistes." (Theodoret. Quaest. in Gen. Interr. 20.) Schnell sind die Götter, wo der menschliche Gedanke selbst nur in leidenschaftlicher Bewegung ist — *ὠκὺ νόημα* —; allgegenwärtig sind sie, wo auch der menschliche Gedanke zur Ruhe gekommen ist, wenn gleich auch hier ebenso vom Denken als von der göttlichen Allgegenwart selbst Ausdrücke der Bewegung gebraucht werden, wo der Mensch nicht mehr wie auf den Irrfahrten der Odyssee und dem Schlachtfeld der Ilias nach einem bestimmten und entfernten Ziel leidenschaftlich hinstrebt, sondern wie Bias Alles bei sich selbst hat, oder wie Sokrates überall zu Hause ist, wenn er der Allgegenwart nur eine moralische Bedeutung gibt, oder überall zu Hause sein will, wenn er ihr physikalische Bedeutung gibt, wenn er wissen will, was im Himmel und auf Erden ist. Wünsche hat der Mensch da, wie dort, aber natürlich sind die Wünsche des Weltbürgers — Sokrates nannte sich nach dem Beispiel, aber auch im Gegensatze von *Ῥόδιος* oder *Κορίνθιος* einen *Κόσμιος* (Plut. de exsilio 5, ed. Tauchn.) —



die Wünsche des Menschen, der den Himmel, sei's nun den des Glaubens oder des Schauens, für sein wahres Vaterland erkennt, der die Grenzen seines irdischen Vaterlandes so weit hinaussetzt, als des Himmels unendlicher Aether die Erde umspannt (Plut. a. a. O.), Wünsche ganz anderer Art, als die Wünsche, welche sich nicht über die Thürme von Troja oder die Berge von Ithaka hinaus erstrecken.

Außer dem göttlichen Gedankenblitz des vielgereisten Mannes — ein in dieser Stelle höchst bezeichnender, ja nothwendiger Beisatz, denn nur wer, wenigstens im homerischen Zeitalter, sinnlich über die Schranken seiner nächsten Umgebung hinausgekommen, erhebt sich auch geistig über dieselben — findet sich in der Ilias noch eine Wunschäußerung von wahrhaft theogonischer Bedeutung. „O so gewiß nur, ruft Hektor in seiner Siegesgewißheit aus, möcht' ich unsterblich sein und blühn in ewiger Jugend, ehrenvoll, wie geehrt wird Athene selbst und Apollon, als der kommende Tag ein Unheil bringt den Argeiern" (8, 538). Und später spricht er noch einmal diesen Wunsch aus, nur dahin verändert, daß er die göttlichen Eigenschaften zugleich in eine göttliche Persönlichkeit zusammenfaßt. „Wenn ich doch so gewiß, sagt er, Zeus Sohn, des Aegiserschüttrers wär', ein unsterblicher Gott von der Herrscherin Here geboren, ewig geehrt, wie geehrt Athene wird und Apollo, als der heutige Tag ein Unheil bringt den Argeiern." (13, 823.) Diese Aeußerung Hektors ist vielfach beanstandet worden, so von Libanius, Eustathius, Köppen. Libanius über die Unersättlichkeit (*περὶ ἀπληστίας* Reiske T. I. p. 243) erblickt in dieser Aeußerung einen traurigen Beweis der menschlichen Unzufriedenheit und Unersättlichkeit; aber sie ist vielmehr ein sehr erfreulicher Beweis von der Offenherzigkeit und Freimüthigkeit des homerischen Menschen, dem, wer anders spricht, als er denkt, bis in den Tod zuwider ist; denn Hektor

sagt nur ehrlich, was der Grieche, was der Mensch überhaupt sich wünscht, aber eben deßwegen, weil er es nur wünscht, nicht wirklich hat, als Gott vergegenständlicht und so wenigstens in der Idee, in der Vorstellung, im Glauben hat und genießt. Wer klagt, daß er altert, — und wer klagt nicht noch heute darüber, wenn er auch nicht öffentlich in Gedichten, wie Mimnermus, oder sonst wie seine Klagen ausspricht? — wünscht, daß er nicht altere, daß er ewig jung bleibe. Wenn die Griechinnen zur Aphrodite Ambologera, d. h. zur Alter aufschiebenden Schönheits- und Liebesgöttin flehten oder sangen: „o schöne Aphrodite! schiebe das Alter auf!" (Pausanias 3, c. 18. §. 1. und Plut. Qu. Conv. 3, 6), wünschten sie nicht etwas, was noch heute die christlichen Frauen und Jungfrauen trotz ihrer Christgläubigkeit aufs innigste wünschen, wenn sie gleich nicht mehr, wie der plastische Grieche, diesen Wunsch unvergänglicher Jugend und Schönheit zu einer besondern göttlichen Gestalt herausbilden? Sagt aber dieser Wunsch nicht, nur weiblich, nur schamhaft, nur zögernd, was gerade heraus, heroisch, unverschämt Hektor sagt? Und wenn der Psalmist sagt (Ps. 102, 25): „mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage in dem Jahrhundert der Jahrhunderte deiner Jahre", d. h. du, dessen Leben von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert fortwährt; so spricht er freilich nicht den jugendlichen Wunsch der Griechen aus: schiebe das Alter auf! sondern den altväterischen Wunsch: schiebe den Tod auf! laß mich alt werden, so lange leben, bis ich wie meine Urväter das Leben satt habe (1. Mos. 35, 29). Aber sein Wunsch, bis zu diesem Ziele fortzudauern, über welches die Wünsche des alten Hebräers nicht hinausgehen, findet seine Bejahung nur in dem ewigen Wesen. „Du, dessen Jahre nicht endigen", wie es in demselben Psalm (V. 28) heißt, du kannst

nicht wollen, daß mein ohnedem so kurzes Leben unnatürlich, gewaltsam verkürzt werde; du kannst nicht unbarmherzig, nicht fühllos sein gegen die Wünsche eines Tagegeschöpfs. „Gedenke, wie kurz mein Leben ist." (Ps. 89, 48.) „Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist. Unser Leben . . . fähret schnell dahin, als flögen wir davon." (Ps. 90, 4. 10.) Wem tausend Gulden wie ein Heller sind, der kann nicht den Bettler um einen Heller von sich weisen. Wo der Wunsch, nimmer zu enden, erfüllt ist, findet auch der Wunsch, jetzt nicht zu enden, bereitwillige Aufnahme und Unterkunft.

Wenn es eine Unersättlichkeit oder Vermessenheit ist, sich Ewigkeit zu wünschen, so ist es auch eine Vermessenheit, sich ewige Götter zu denken; denn mit dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit ist unzertrennlich der Wunsch der menschlichen Ewigkeit oder Dauer in irgend einer Weise verbunden. Der alte Hebräer wünscht und kennt zwar keine andere Fortdauer, als die seines Namens und Geschlechts oder Volks; aber die Gewißheit der Erfüllung dieses Wunsches ist bei ihm mit dem Gedanken des Ewigen wesentlich verknüpft. So heißt es gleich am Schluß des angeführten 102. Psalms: „deine Jahre enden nicht; die Söhne deiner Diener werden („sicher") wohnen (nämlich im Lande) und ihr Saame vor dir feststehen, bestehen." Das heißt: „du bist ewig und unveränderlich, darum wird auch dein Volk ewig bestehen." (de Wette.) „Das Leben des Mannes hat gezählte Tage, aber die Tage Israels sind ungezählt." (Sir. 37, 28.) „Du Herr bleibst ewiglich und dein Gedächtniß (Name, memoria, nomen) für und für." (Ps. 102, 13.) Aber auch der Name des Weisen „wird ewig leben" (Sir. 37, 29), *εἰς τὸν αἰῶνα*, (Sir. 39, 13) „bleibt für und für", *εἰς γενεὰς γενεῶν*, ist und heißt ein ewiger, *ὄνομα αἰώνιον*. (Sir. 15, 6.)

Wenn aber ferner sich Hektor göttliche Ehre wünschte, so wünschte er sich, was ihm wirklich von den Seinigen zu Theil wurde, denn es heißt ja ausdrücklich von ihm: „er wurde geehrt wie ein Gott." Der Beisatz „wie ein Gott" ist eigentlich überflüssig oder nur ein enthusiastischer, begeisterter Ausdruck; denn in der bloßen Ehre oder Verehrung, wenn diese wenigstens eine wahre, inbrünstige, begeisterte, ist schon die Vergötterung enthalten. Die Liebe, die Bewunderung, die Dankbarkeit, kurz die Gefühle und Gesinnungen, aus denen die Verehrung entspringt, kennen keine Grenzen, kümmern sich daher nicht um die diplomatischen Rangunterschiede zwischen Gottesverehrung und anderer Verehrung, welche von den Höflingen des Königs der Könige, den geistlichen Hofceremonienmeistern ausgeklügelt worden sind, und nur in willkührlichen äußern Zeichen sich geltend machen. So fiel David vor Jonathan zur Erde nieder, um ihm für den Beweis seiner Freundschaft seine Verehrung zu bezeugen. Die Ehre ist ein göttliches Gut, sagt Plato in den Gesetzen (5, 1. ed. Ast.), aber ebendeßwegen — dieß ist der Sinn dieses Ausspruchs, wie sich im weitern Verlauf zeigt — gebührt dieses Gut auch nur dem Göttlichen. Und Xenophon im Hieron (c. 7, 4) sagt: „keine menschliche Lust steht dem Göttlichen so nahe als die Freude geehrt zu sein." Wie dem Römer der Honos, die Ehre, so war dem Griechen die Pheme, das Gerücht, der Ruf (die Volksstimme), der Name ausdrücklich eine Gottheit, und zwar nicht nur eine Gottheit der Dichter, sondern des Cultus: „wir opfern, sagt Aeschines (de falsa leg. ed. Tauchn. p. 137), der öffentlichen Meinung, wie man auch Pheme übersetzen kann, als einer Göttin, und (adv. Tim. p. 63): „unsre Vorfahren haben einen Altar errichtet der Pheme als einer sehr großen oder mächtigen Gottheit", was sie in der That auch noch heute ist, wenn sie gleich nicht



mehr eine Gottheit heißt. Hektors Wunsch war daher kein übermüthiger, irreligiöser, sondern ein durch den Cultus der Ehre selbst berechtigter, geheiligter Wunsch. Findet doch der menschliche Ehrtrieb auch im Judenthum und Christenthum, wenn er sich gleich hier nicht auf die nämliche Weise ausspricht, seine Befriedigung in der Religion. Wem ist die Gloria Dei, die Ehre, der Ruhm Gottes unbekannt? Aber die Glorie des Herrn erstreckt sich auch auf den Diener. „Ehre und Preis", wie es Luther übersetzt, *τιμὴ καὶ δόξα* (Herrlichkeit, Würde, Ruhm, Glanz), wird nicht nur Gott zugeschrieben (1. Tim. 1, 17), sondern auch den Menschen versprochen (Röm. 2, 7). König, oberster Regent, *βασιλεὺς* heißt Gott im Alten und Neuen Testament, aber es heißt auch in der Offenbarung Joh. (5, 10): „und hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden", ferner von den Seligen: „sie werden regieren, *βασιλεύσουσιν*, von Ewigkeit zu Ewigkeit" (22, 5); ebenso (2. Tim. 2, 12): „wir werden mitherrschen", *συμβασιλεύσομεν*. Wie oft wird im Alten Testament sogar die Ehre oder das Lob Gottes zum Beweg- und Bestimmungsgrund seines Handelns gemacht! „Nicht uns, Jehovah, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre (d. h. „hilf uns gegen die götzendienerischen Heiden, doch nicht um unserer, sondern deiner Ehre willen"); warum werden (sollen) die Völker, Heiden sagen: wo (ist) doch ihr Gott?" (Ps. 115, 1. 2.) „Was ist für Gewinn (für dich) in meinem Blute, in meinem Hinabsteigen zum Verderben; ehrt dich der Staub, rühmt er deine Treue? Höre (also) Jehovah und erbarme dich meiner". (Ps. 30, 10. 11.) „Wende dich, mich zu trösten! So will ich preisen auf der Harfe dich, deine Treue, mein Gott! Will dir spielen auf der Cither, du Heiliger Israels". (Ps. 71, 21. 22 nach Meier.)

Wer aber die Ehre zum Bestimmungsgrund Gottes macht, der vergöttert nicht nur indirect den menschlichen Ehrgeiz, sondern auch sich selbst; er setzt sich unbewußt, mag er vor seinem Bewußtsein sich noch so fromm und demüthig stellen, auf gleichen Fuß mit Gott; denn was liegt mir an dem Lobe von Geschöpfen, die unter mir stehen, die mich nicht verstehen, nicht zu schätzen wissen, folglich auch nicht loben können? Ehren kann mich nur der, den ich selbst ehre, den ich als ein mir ebenbürtiges Wesen anerkenne.

Es ist daher ein für die Religion allgemein gültiger, wenn auch nicht überall ausgesprochener Satz: „wer die Götter ehrt, wird von den Göttern geehrt." Dieselben Worte, welche der Mensch von seinem Verhältniß zu den Göttern, braucht er auch vom Verhältniß der Götter zum Menschen. Die Menschen verehren, pflegen, bedienen, colunt, θεραπεύουσι die Götter, aber eben so umgekehrt diese auch wieder jene. (Xenoph. Mem. 1, 4, 10.) Auch im Neuen Testament gilt das Wort: τιμάω, ich schätze, ehre, verehre, ebenso von der Gottesverehrung (z. B. Joh. 5, 23), als von der Ehre — der Belohnung — die Gott dem Menschen erweist. (Joh. 12, 26.) Göttercultus findet bei den Menschen, Menschencultus bei den Göttern statt. Heilig bewahren die Menschen die Reliquien ihrer Götter, die einst persönlich auf Erden gewandelt; aber auch die Götter lassen kein Haar des Menschen unbemerkt von seinem Haupte fallen, keine Thräne ungesehn im Sande verrinnen. Kostbar ist in den Augen Jehovahs der Tod (d. h. das Leben) seiner „Verehrer", „Frommen", „Heiligen." (Ps. 116, 15.) Die Götter lieben die Menschen selbst wie ihre Augäpfel; „behüte mich wie einen Augapfel im Auge" (Ps. 17, 8) nach Luther, wörtlich aber: „das Männlein, die Tochter des Auges", d. h. die Pupille; „wer euch ver-

letzt, verletzt die Oeffnung, das Thor (foramen, porta), d. h. die Pupille seines (Jehovahs) Auges." (Zach. 2, 12.) Aber was ist mehr ein Gegenstand zärtlicher Sorgfalt und Liebe, was Einem theurer, was unverletzlicher, als der Augapfel? Was ist aber die Selbstliebe gegen den Genuß des Geliebtseins? Was das Selbstlob — propria laus sordet — gegen das Lob aus dem Munde des Höchsten? Was der hohle Dünkel des Dieners, der sich selbst für einen Herrn hält, gegen das göttliche Hochgefühl des Dieners, der von seinem Herrn, dem Herrn des Himmels und der Erde sich bedient weiß? Was der Hochmuth der atheistischen Selbstwehr gegen die Demuth des Göttergläubigen, dem Legionen himmlischer, jetzt freilich irdischer, Polizeidiener als Schutzwächter zur Seite stehen?

Wenn der homerische Held unverhohlen den Wunsch ausspricht, ein Gott zu sein, jedoch wohlgemerkt! nur als Wunsch, gewiß der Unmöglichkeit seiner Erfüllung, so verwehrt dagegen solche Vermessenheit der fromme Lyriker Pindar mit den Worten: „strebe nicht Zeus zu sein oder werden", *μη μάτευε Ζεὺς γενέσθαι* (Isth. 5, 18) [26]; ferner: „wer auf rechtliche Weise reich und geehrt ist, der strebe oder suche nicht Gott zu werden", *μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι* (Ol. 5, 57). Aber gerade das Verbot eines Strebens setzt das Dasein desselben voraus. Das Verbot sagt nur: wolle kein Gott sein, weil du keiner sein kannst, weil dein Streben vergeblich, ja verderblich für dich ist, weil dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, wie sich Pindar in der eben angeführten Isthmischen Ode ausdrückt, gesteht aber eben damit ein, daß dem Menschen das Verlangen, selbst Gott zu sein, inwohnt; widrigenfalls ja das Verbot geradezu sinnlos und nutzlos wäre. Und so haben wir denn auch an dieser frommen, scheinbar das Gegentheil aussagenden Aeußerung Pindars ein

classisches Zeugniß für die Genesis der Götter aus den Wünschen der Menschen; denn was heißt: ein Gott sein wollen? Es heißt nicht, Gott in Person, es heißt: Das sein wollen, was Gott ist. Was sind aber die Götter? Eben das, was die Menschen nicht sind, aber zu sein wünschen; denn die Götter sind, wie derselbe Pindar in einem Bruchstück bei Plutarch (adv. Stoic. p. 1075 Xylander) sagt: „ohne Krankheiten *ἄνοσοι*, und altern nicht *ἀγήραοι*, und wissen nichts von Mühen *πόνων ἄπειροι*, und fahren nicht über den dumpftönenden Acheron", d. h. sterben nicht.

Daher ist auch nicht **die** Bestimmung des göttlichen Wesens bei den platonischen und christlichen Philosophen, daß es das Seiende, oder das ist, was ist, ut sit id quod est, die erste Bestimmung desselben — denn ein Sein, dem kein Wille, kein Wunsch vorausgeht, ist nur das Sein der Natur — sondern vielmehr die, daß es das ist, was **sein will**, ut sit id quod esse vult, also nicht das bloße, todte Sein für sich selbst, sondern das lebhafte, wunschdurchglühte Sein, das Sein ohne Mühen, ohne Krankheit, ohne Tod, ohne Sorgen — „sie selbst aber (die Götter) sind sorgenlos" *ἀκηδέες* (J. 24, 526) — „ohne Wunden" — *ἄτρωτοί γε μὰν παῖδες θεῶν* (Pindar, Isth. 3, 31) — das erste, ursprüngliche göttliche Sein, und zwar eben deßwegen, weil in diesen und ähnlichen verneinenden Ausdrücken noch höchst vernehmlich die Urlaute der Geburtswehen nachklingen, mit denen das menschliche Wesen das göttliche erzeugt hat.

Wie stimmt denn aber zu dieser religiösen, ja selbst theogonischen Bedeutung des menschlichen Wollens, Gott zu sein, das Rad des Ixion, die Höllenpein des Tantalus, der Blitzstrahl, der den Salmoneus vernichtete? Zwischen den werdenden und den fertigen Göttern ist ein eben so großer Unterschied im Himmel der Religion, als auf der Erde der Politik zwischen den werdenden

oder werden wollenden und den gewordenen Majestäten oder Excellenzen. Was die werdende Excellenz selbst bis zum Himmel erhebt, das tritt die gewordene Excellenz mit Verachtung in den Staub. Der Wille, eine Excellenz zu werden, ist menschlich, leutselig, cordial, dutzbrüderlich, populär, demokratisch; aber die fertige Excellenz hebt diese Herzlichkeit und Gemeinschaftlichkeit mit dem gemeinen Menschenvolk auf, will nichts mehr von den demüthigenden Bedingungen ihrer Entstehung wissen, verläugnet geradezu ihren Ursprung, stempelt selbst die Principien und Bestrebungen, denen sie ihre Existenz, ihre Excellenz verdankt, zu Verbrechen. Die Götter entspringen zwar nicht aus politischen Gründen, wie die alten Atheisten irrig behaupteten, aber sie erhalten sich zuletzt nur — freilich immer auch nur eine Zeit lang — durch Mittel, die ihrem Ursprung und ursprünglichen Wesen direct widersprechen, durch die Künste und Waffen des politischen und geistlichen Despotismus. Aber auch abgesehen von diesem Unterschied: die Götter entspringen aus dem Contrast, dem Widerspruch zwischen Können und Wollen im Menschen, und wenn daher ein Salmoneus sein und können will, was nur Zeus ist und kann, so begeht er einen Frevel nicht nur gegen Gott, sondern auch und zwar zuerst gegen das Selbstbewußtsein des Menschen, welches zwar nicht läugnet, daß er gerne ein Gott wäre, aber zugleich auch die schrecklich prosaische Wahrheit in das Gesicht ihm sagt, daß er kein Gott ist und sein kann, daß die Götter nur im Himmel der Phantasie, des Glaubens, aber nicht in der irdischen Wirklichkeit existiren.

11.
Die Wünsche der Noth und Liebe.

Die wahre Kraft und Bedeutung der menschlichen Wünsche, folglich auch ihrer Verwirklichungskräfte, der Götter, zeigt sich keineswegs da, wo, wie beim Anfang jedes Unternehmens, die Unzulänglichkeit der menschlichen Thatkraft nur eine Möglichkeit; sondern da erst, wo diese gefürchtete Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, wo Unglücksfälle, wo unübersteigliche Hindernisse den Willen des Menschen vereiteln, wo überhaupt die Erfüllung seiner und noch dazu dringendsten, mächtigsten Wünsche gar nicht in seiner Macht steht. Wo aber das menschliche, überhaupt natürliche Thatvermögen zu Ende ist, da beginnt, da erscheint gerade die Götterkraft. „Zwar ich wehrete gern, sagt Telemach zu den Ithakesiern, dem schändlichen Treiben der Freier ab, wenn nur die Stärke, die Kraft, die Macht dazu, *δύναμις* mir beiwohnte", aber eben deßwegen, weil dieß über seine Kräfte geht, fleht er sie beim olympischen Zeus und bei der Themis an, von ihrem Treiben abzustehen. „Krankheit von Zeus, dem großen", d. h. „innere Krankheit, gegen welche Homers Zeitalter keine Mittel kannte" (Fäsi zu O. 5, 395), „kann man nicht beseitigen oder heilen", sagen die auf sein Hülfegeschrei herbeieilenden Kyklopen zum Polyphem, aber eben deßwegen setzen sie sogleich hinzu: „Du aber flehe zu deinem Vater, dem Herrscher Poseidon" (O. 9, 411), und Polyphem selbst spricht den Glauben aus, „daß ihn sein göttlicher Vater heilen könne, wenn er nur wolle" (520). Als der Samier Elpis bei seiner Landung in Afrika am Ufer einen Löwen mit offnem Rachen erblickte, flüchtete er sich auf einen Baum und flehte den Vater Liber (Bacchus) an, denn da pflegt man, sagt Plinius, gerade am meisten zu wünschen oder zu gelo-

ben, wo nichts mehr zu hoffen ist, tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est. (Hist. Nat 8. S. 21. c. 16.) „Der Sturm besiegt die Kunst, nicht mehr wendet der Steuermann das Ruder an, aber Gelübde oder Wünsche," utitur, at votis. (Ovid. Fast. 3, 593.) „Das Ruder entsinkt der Hand, nur Wünsche — der Wunsch ist ja die Seele des Votum, des Gelübdes, wenn gleich das religiöse Bewußtsein das Gelübde, das Versprechen vor den Wunsch setzt — erpreßt die äußerste Furcht den Elenden". (Seneca Agam. 505.) „Göttern und Wünschen überläßt er sein Schicksal", Dis votisque reliquit, nämlich der Schiffer, dem der Sturm das Steuer aus der Hand gerissen. (Ovid. Met. 2, 186.) Si quid pia numina possunt, ruft in ihrer Verzweiflung und Rachsucht Dido dem treulosen Aeneas zu, so wirst du mir büßen. (Virg. Aen. 4, 382.) Hier könnte es aber dem Sinn nach eben so gut heißen: si quid pia vota possunt, gleichwie auch Ovid statt: nichts halfen mir die Götter, die du mit Gelübden anflehtest, sagt: nichts halfen mir deine Wünsche oder Gelübde, nil opis Halcyone nobis tua vota tulerunt. (Ov. Met. 11, 661.) Voß übersetzt die pia numina gefühlvoll: „wenn fühlende Götter noch walten", d. h. wenn die menschlichen Wünsche noch etwas vermögen, die menschlichen Gefühle noch Kraft und Geltung haben. So sagt auch Ovid (Fast. 4, 895): vota valent, und Juvenal (Sat. 10, 284): publica vota vicerunt, die Wünsche (für die Genesung des Pompejus) siegten.

Das Testament der scheidenden Naturkraft, die ultima Ratio, der letzte Wille des Menschen ist der Gott, oder, was eins ist, der Wunsch. Wo der Mensch nichts mehr vermag, da kann er wenigstens noch beten, noch wünschen. Für den Wunsch existirt keine unheilbare Krankheit, kein Tod, keine Schranke, kein Gesetz, keine Naturnothwendigkeit, so wenig als für Gott. Wenn daher auch

alle Hülfsmittel erschöpft sind, wenn Alles den Menschen verläßt, so verläßt ihn doch nicht der Wunsch der Rettung und der Glaube an die mögliche, ja nothwendige Erfüllung dieses Wunsches. Das allmächtige Wesen, welches die Theisten zu einem außermenschlichen Wesen machen, als außermenschlichen, gegenständlichen Erklärungsgrund der Religion voraussetzen, ist nichts als ein Ausdruck und Beweis von der Allmacht der menschlichen Wünsche, ist nichts andres als der Wille und Glaube des Menschen, daß es keine Schranke seiner Wünsche gibt, daß seine Wünsche d. h. die nothwendig in ihm entstehenden, die von der Allmacht der Selbstliebe ihm aufgenöthigten Wünsche, die Wünsche des Unglücks, der Noth, der Verzweiflung an natürlichen Hülfsmitteln erfüllt werden können, erfüllt werden müssen. Götter, deren Wesen nicht mit dem unbeschränkten, allmächtigen Wesen dieser über die menschlichen und natürlichen Kräfte oder, was eins ist, Gesetze hinausgehenden Wünsche übereinstimmt, nicht diese Wünsche erfüllt, sind nur Scheingötter, ja förmliche Betrüger, die sich nur ausgeben für Götter, aber es nicht wirklich sind.

Der frühere Satz: Alles können die Götter erhält daher hier erst seinen Inhalt durch den Beisatz: was die Menschen — auf Grund des heiligen Nothrechts — wünschen. Daher heißt es: „Alles muß man hoffen, an Nichts verzweifeln; Alles ist leicht, Gott zu vollbringen, nichts unmöglich oder unausführbar," *ἀνήνυτον οὐδέν* (Linos Stob. Floril. 109, 1). „Wir sehen daraus, bemerkt Gassendi (Animadv. in Lib. X. Diog. Laert. T. II. p. 57) zu dieser Stelle und der oben angeführten des Kallimachos, daß im Sinne der Menschen glauben, daß Gott (oder ein Gott) ist und glauben, daß er Alles thun kann, dasselbe ist. Und dieß beweist hinlänglich die stillschweigende Uebereinkunft, womit alle Völker Gott anflehen und bitten das zu thun, was er nicht

thun könnte, wenn er nicht allmächtig wäre." „Alle Menschen treibt die Natur selbst an, daß sie, wenn sie keine menschliche Hülfe mehr haben, zum Himmel hinaufblicken und von einem ewigen Geiste Hülfe erflehen. Wer ruft ihn nicht in Gefahren an?" (Melanth. et al. Declam. Argent. T. III. p. 289.) Vortrefflich nennt daher Lucian (Hermot. 71 ed. Tauchn.) den Wunsch eine freigebige, in Nichts dem Menschen widersprechende, Alles mit Leichtigkeit thuende Gottheit, wiewohl er hier nicht den ernsten, bedürftigen, nothberechtigten Wunsch meint. Von universellerer und tieferer Bedeutung ist es, wenn bei den alten Germanen der oberste Gott selbst geradezu Wunsch, Oski heißt: — ein frappanter sprachlicher Beweis, daß das allmächtige Wesen nur aus dem allmächtigen Wunsch stammt.

Was aber von den Wünschen der Noth gilt, die bekanntlich kein Gebot kennt, selbst nicht in unserem gewiß nichts weniger als philanthropischen Criminalrecht, das gilt auch von den innigsten und edelsten Wünschen des Menschen, den Wünschen des Wohlwollens, der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. „Dir würdigen Dank zu entrichten, ist nicht unserer Macht... Götter geben dir würdigen Lohn!" (Virg. Aen. 1, 600.) „O mögen die Götter es dir vergelten, weil ich es nicht vermag." (Ovid. Ep. ex Ponto 2, 11, 25.) „Gott vergelts!" sagt der dankbare Bettler auf der Gasse — und in dieser „Weisheit auf der Gasse" ist mehr Weisheit, mehr Wahrheit und Verstand des göttlichen Wesens, als auf dem hölzernen Katheder der aufgeblasenen Gottesgelahrtheit und Schulphilosophie — „Gott sei mit Euch!" der von den Seinigen Scheidende. Wo der Mensch aufhört, da fängt Gott an d. h. das Ende des Könnens ist der Anfang des Wunsches; wo man nichts mehr Gutes thun kann, bleibt nur noch der fromme oder gute Wunsch übrig; wo der an Zeit und Raum ge-

bundene Materialismus der Sinne, der werkthätigen Hände und Füße aufhört, da beginnt, da entfaltet der Wunsch sein göttliches, sein immaterielles, auch in die Ferne sich erstreckendes, an keine Schranke gebundenes, aber eben deßwegen auch nur ideales, d. h. vorgestelltes Wesen und Wirken.

Die Glückwünsche sind zwar durch den Gebrauch oder Mißbrauch zu leeren, nichtssagenden Formeln und dadurch verächtlich geworden; aber gleichwohl haben sie an sich und ursprünglich religiöse, ja selbst theogonische Kraft und Bedeutung. Einen äußerlichen, historischen Beweis hiervon haben wir unter Anderm an den Neujahrsgratulationen der Römer, innerliche psychologische Beweise aber so zahllose, als zahllos die Momente und Stellen sind, wo der Mensch im Drange seiner überschwänglichen Liebe aus dem Chaos seines Unvermögens die Götter hervorruft, d. h. wo er von dem peinlichen, unerträglichen Widerspruch zwischen einer Liebe, die Alles (versteht sich Gutes) wünscht, die von keinen Schranken weiß, und einer Kraft, die Nichts vermag, die dem mystischen πλήρωμα, der Fülle seines Verlangens geradezu Hohn spricht, in der Vorstellung, in der Gewißheit der göttlichen Allmacht sich erlöst. „Gott hat keinen Gegensatz als das Nichts," aber dieses Nichts ist nur das anthropopathische Nichts, d. h. das schmerzliche Nichts-Sein und Nichts-Können der menschlichen Wünsche. Die Theologie erschafft mit Gott aus einem Nichts, das nichts weiter als eben Nichts ist, die Welt; die Anthropologie erschafft mit Natur aus dem empfindlichen Nichts in der menschlichen Brust die Götter. Und die Augenblicke des menschlichen Lebens, in welchen er die bestehenden Götter anruft, aber nicht aus Gewohnheit, sondern aus äußerer und innerer Noth, aus Schmerz, aus Herzenszwang, aus Hülfsbedürftigkeit, diese außerordentlichen Augenblicke sind es auch, welche ursprünglich die Götter ins Da-

sein gerufen haben. Ja die alltäglichen oder sonntäglichen oder monatlichen oder jährlichen Gottesdienste, Gottesverehrungen, oder, nach der frühern Bestimmung, Gotteserscheinungen sind nur geistlose Wiederholungen jener productiven, theogonischen Momente. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Diensthause geführet habe." (2. Mose 20, 2.) Dieser Führer aus Egypten ist der Gegenstand der israelitischen Gottesverehrung, der Grund der israelitischen Gesetzgebung und Nationalität; aber dieser Gott verdankte selbst sein Dasein dem Momente des Auszugs aus Egypten. Erst in diesem Augenblick erscheint Jehovah dem Moses; erst jetzt bekommt der unbestimmte Elohim oder Gott der Väter den Namen Jehovah; aber mit dem Namen ist auch erst das Wesen gegeben. Heißen und Sein, Name und Wesen, Nomen und Numen ist wenigstens in der öffentlichen, ebensowohl politischen als religiösen Meinung eins. Der Bibel zufolge gibt natürlich sich selbst Jehovah diesen Namen, steigt vom Himmel herunter und fordert den Moses auf zur Befreiung seines Volks, gleich als wäre diese nur eine Herzensangelegenheit Jehovahs, aber nicht der Israeliten selbst gewesen. Aber wir haben hier wieder nur ein Beispiel der theologischen Auffassungs- und Darstellungsweise, welche überall, wie dieß unter Anderm augenscheinlich die sogenannte Jehovahurkunde in der Genesis beweist, den wahren Hergang der Sache entstellt und verstellt, das theogonisch Erste zum Zweiten, das Zweite, das Spätere zum Ersten macht. Gleichwohl schimmert auch hier die ursprüngliche Wahrheit durch, denn Jehovah begründet, motivirt sein Herabsteigen mit den Worten: „Ich habe gesehen das Elend (afflictio, miseria Ges. Lex.) meines Volks in Egypten und habe ihr Geschrei (nämlich um Hülfe) gehöret über die, so sie treiben; ich habe ihr Leid (dolor, moeror) erkannt." „Weil

denn nun das Geschrei der Kinder Israel vor mich (zu mir) gekommen ist und habe auch dazu gesehen ihre Angst (Bedrückung, Mißhandlung, oppressio, vexatio), wie sie die Egypter ängstigen, so gehe nun hin, ich will dich zu Pharao senden, daß du mein Volk aus Egypten führest.“ (2. Mose 3, 7. 9. 10.) Jehovah ist also nicht von selbst vom Himmel herabgekommen; er ist vom Hülfeschrei der Israeliten herabbeschworen worden; er ist eine Erscheinung, eine Offenbarung ihres Freiheitsdranges und Selbstständigkeitstriebes; er befreit sie, aber nur, weil sie das Joch der Knechtschaft nicht mehr ertragen können, weil sie nach Freiheit seufzen, weil sie frei sein wollen. Jehovah antwortet ebendaselbst dem Moses auf die Frage nach seinem Namen: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ „Also sollst du zu den Kindern Israel sagen: Ich werde sein, der hat mich zu euch gesandt.“ Aber nicht: „ich werde sein, der hat“ nein! buchstäblich, [27] wie es im Hebräischen ohne Fürwort heißt: „Ich werde sein“ — nämlich frei, glücklich, Herr des Landes, wo Milch und Honig fließt — hat die Israeliten aus Egypten geführt, von seinem Joch erlöst. Ja wohl! ich werde sein, was ich sein will, zu sein wünsche — dieser hoffnungsreiche Wunsch ist der Urheber aller großen Thaten der Vergangenheit und Zukunft, ist der einzige ewige Gott der Menschheit, auch wenn er nicht mehr Gott oder Jehovah oder Allah oder Jupiter heißt.

Viele Uebersetzer, sowohl alte als neuere übersetzen das hebräische „Ich werde sein“ mit Ich bin, oder wenigstens das zweite Futurum so: „ich werde sein, der ich bin.“ Dieß läßt sich hören; aber das Futurum ganz weglassen, das heißt das Licht unter den Scheffel stellen, das heißt den lebendigen Strom der Zukunft in dem todten Meer der Unveränderlichkeit versumpfen lassen. Das Ich werde sein setzt freilich das ich bin voraus; aber was ist die

traurige Gegenwart gegen die herrliche Zukunft? Wie konnte Jehovah sich auf die Vergangenheit und Gegenwart berufen, da er ja bis jetzt nichts für sein Volk gethan, nicht sich als ihr Gott bewiesen hatte? Er kann nur auf die Zukunft verweisen. Ich werde sein, der ich sein werde d. h. ich werde wie euer Erretter aus Egypten, so euer Erretter aus allen künftigen Uebeln und Nöthen sein. Stets ist daher auch bei den Israeliten mit der Erinnerung an den Auszug aus Egypten die Hoffnung verknüpft, daß Jehovah wie damals so auch jetzt aus ihrer Noth sie erretten werde. „Noch jetzt nennen sich die Juden in der Osternacht, die Ankunft des Messias erwartend: בְּנֵי חוֹרִין (d. i. Freie, Edle), denn wie Mose aus egyptischer Gefangenschaft, soll sie der andere Erlöser aus der moralischen erlösen in dem Zeitpunkte, wo die ganze Schöpfung von den Banden der Finsterniß befreit wird." (Nork, Hebr. chald. rabb. Wörterb. unter פֶּסַח). Sieht man auch, wie eben daselbst geschieht — Schreiber dieses sieht es auch so an — das Passah als ein ursprüngliches Naturfest an, als „ein Freiheitsfest des Lichtprincips, das alljährlich von den Kindern d. h. Anbetern des Lichts zum Andenken seines Siegs über die Kälte, Finsterniß und Unfruchtbarkeit gefeiert werden soll;" so haben wir zum Unterschiede vom geschichtlichen Feste, das sich nur in der Erinnerung erneuert, ein Fest, dessen Gegenstand sich stets von Neuem erzeugt, also auch stets die Momente, die Stimmungen und Wünsche, Freuden und Leiden erneuert, aus denen ursprünglich der Gott und sein Fest entsprungen sind.

Bei den Griechen, auch den Römern, erhielten die Götter von den besondern Veranlassungen, auf die sich ihre, insbesondere festliche, feierliche Verehrung gründete, auch besondere Namen. So hieß Zeus, wie Pausanias wenigstens erzählt, Panellenios, weil einst der fromme Aeakos bei einer anhaltenden drückenden

Hitze vom Zeus für ganz Griechenland Regen erfleht hatte (2, 29, 6), Aphesios, der Loslasser, Befreier, wegen eben dieser durch das Opfer und Gebet des Aeakos bewirkten Befreiung vom Druck der Dürre und Hitze (1, 44, 13), Homagyrios, der Versammler, in Aegium, weil hier Agamemnon die berühmtesten Männer Griechenlands versammelt hatte, um sich mit ihnen über den Krieg gegen Priamos zu berathen (Paus. 7, 24, 2), Apomyios, Fliegenvertreiber, weil einst Herakles, als er bei einem Opfer von Fliegen belästigt wurde, dem Zeus unter diesem Namen geopfert und dadurch die Fliegen verscheucht habe (5, 14, 2), Klarios, der durchs Loos Austheilende, in Tegea, wegen der Loose, durch die Arkas das Land unter seine Söhne vertheilt hatte (8, 53, 3—4), Meilichios, der Versöhnliche, an verschiedenen Orten von den zur Reinigung von Verwandten- oder Bürgermord dem Zeus unter diesem Namen errichteten Altären und Bildern (2, 20, 1. 1, 37, 3), Euanemos, wörtlich der Gutwindige, aus Gründen, die in dem Namen selbst schon enthalten sind, Eleutherios, Befreier, Erretter, an verschiedenen Orten, so nach Strabo (IX. c. 2 p. 266 ed. Tauchn.) in einem Heiligthum bei Platää, welches ihm hier nach dem Sieg der Griechen über die Perser errichtet worden war. So hieß Apollo nach Pausanias in Athen Parnopios, weil er, als einst die Parnopes, die Heuschrecken, das Land verwüsteten, den Athenern verhieß, sie zu vertreiben und auch wirklich vertrieb (1, 24, 8); nach Macrobius Libystinus bei Pachynum, einem Vorgebirge von Sicilien, weil er hier einst die Libyer bei einem beabsichtigten Einfall auf die Anrufungen der Einwohner durch eine Seuche plötzlich getödtet hatte, Loimios in Lindus auf der Insel Rhodos von der Beendigung einer Pest (Saturn. 1, 17); Minerva in Sparta Ophthalmitis, Augenschützende, weil an der Stelle, wo sie mit diesem Namen einen Tempel hatte, Lykurgus das eine Auge un-



verfehrt erhalten hatte, nachdem ihm bereits das andre von einem gewissen Alkander aus Mißfallen an seinen Gesetzen ausgeschlagen worden war (Paus. 3, 18, 1); Aeskulap in einem spartanischen Tempel Kotyleus, weil Hercules, als er von einer Wunde in die Kotyle d. h. Hüfte oder Pfanne geheilt worden war, diesen Tempel ihm erbaut haben soll (3, 19, 7), dagegen in der Nähe der Stadt Asopus Philolaos, Volksfreund (3, 22, 7), aus einem Grunde, der gleichfalls keiner Erklärung bedarf. So hieß und war in Rom ein Gott Rediculus, der Zurückgehende, welcher einen Tempel vor dem Capenischen Thore an der Stelle hatte, wo Hannibal, als er gegen Rom anrückte, durch gewisse Erscheinungen erschreckt, zurückgegangen war, redierit. (Festus.) Mögen nun auch viele dieser Erklärungen der speciellen Götternamen keinen geschichtlichen Grund haben, so viel ist doch gewiß, schon aus der Besonderheit des Namens einleuchtend, daß die Götter ihre besondern Namen — aber gerade die besondern Namen sind die herzlichen, vertraulichen — auch nur besondern Veranlassungen verdanken.

Selbst die allgemeinen, gewöhnliche, sich wiederholende Naturerscheinungen ausdrückenden Namen und Prädicate, wie z. B. der Regen, der Donner, der Blitz, als Eigenschaftsworte des Zeus verdanken ihre Existenz nicht etwa „bronto-theologischen oder vernünftigen und theologischen Betrachtungen über den Blitz und Donner," über Wind und Regen, oder gar naturphilosophischen Deductionen von der Nothwendigkeit dieser Naturwirkungen; sie wurden vielmehr da nur zu göttlichen Namen und Eigenschaften erhoben, zu bleibendem Andenken von der Dankbarkeit besonders ausgezeichnet, wo ihre Wohlthätigkeit auf's lebhafteste empfunden, ihre Erscheinung auf's innigste herbeigefleht, herbeigewünscht worden war. Nicht der Regen, der in Folge der natürlichen Nothwendigkeit oder der zweckmäßigen Einrichtung der

Welt entsteht, nein! nur der Regen, welcher, indem er vom Himmel herabkommt, zugleich vom Herzen des Menschen kommt, auf Wunsch erscheint, ist es, aus dem ein Zeus Ombrios oder Hyetos, ein Regengott entspringt. Solche Momente, wie sie die Sage in dem fruchtbaren Regengebet des Aeakos aufbewahrt hat, wo zufälliger und glücklicher Weise die Natur wirkt, was der Mensch wünscht und begehrt, wo der Wunsch über die Natur zu gebieten scheint, sind Epochemachende, unvergeßliche, heilige, „gotvolle," gottzeugende Momente. „Stets dann (nämlich wenn ich zu Hause bin), sagt Odysseus zur Nausikaa, werd' ich auch dort wie der Göttinnen eine dich anflehn, jeglichen Tag, weil du das Leben mir rettetest, Jungfrau!" (O. 8, 466.) Aber diese Nausikaa, die dem Odysseus gerade in dem Augenblicke äußerster Noth und Bedürftigkeit als Lebensretterin erscheint, veranschaulicht uns nur in lieblichster Weise, daß nur die glücklichen Momente, wo ein äußrer Gegenstand dem Menschen als sein vergegenständlichter Wunsch, als sein Second Sight gleichsam entgegenblitzt, wo ihm ein Wunsch „sonder Müh," unerwartet, plötzlich in Erfüllung geht — *αἶψα δ' ἔδωκε θεὸς μενοεικέα θήρην*, „bald (schnell, gleich) erfreut uns ein Gott mit reichlichem Wildpret" O. 9, 158 — die Momente sind, wo Götter erscheinen, Götter entstehen.

Entgegengesetzt, aber auch vorausgesetzt diesen Glanzpunkten des menschlichen Lebens sind die Momente des Unglücks, der Verzweiflung, der Furcht, des Schreckens — Momente, welche, wenn sie für sich festgehalten, wenn sie zur fixen Idee werden, die Vorstellung furchtbarer, menschenfeindlicher Götter erzeugen. Ein höchst interessantes Beispiel von dem Eindruck solcher Momente ist ein Fragment des griechischen Dichters Archilochos, welches die Wirkungen einer Sonnenfinsterniß zu einer Zeit schildert, wo dieses Naturereigniß noch mit naturreligiösen, nicht naturwissen-

schaftlichen Augen angeschaut wurde. [28] „Nichts, sagt er, ist jetzt mehr nicht zu erwarten, noch abzuschwören (oder abzuläugnen, ἀπώμοτον), noch zu bewundern, seitdem Zeus, der Olympier Vater. aus Mittag Nacht gemacht hat, verhüllend das Licht der glänzenden Sonne, so daß Trauer und Furcht die Menschen befiel. Jetzt ist auch Alles glaublich und zu erwarten oder zu befürchten, κἀπίελπτα, keiner verwundre sich, wenn er selbst die Landthiere ihre Lebensart mit den Delphinen vertauschen sieht" (Anth. Gr. Bergk. Jambogr. 7, 6), d. h. wenn nun Alles aus den Fugen, Alles drunter und drüber geht. So löscht mit dem Lichte außer dem Kopfe auch das Licht im Kopfe aus! so verliert der Mensch mit dem Bestande der Welt auch seinen Verstand! so verrückt ihm die Furcht den Kopf, daß ihm Alles glaublich erscheint, daß er zum willenlosen Windspiel seiner Einbildungskraft wird! Doch glücklicher Weise siegt das Licht über die Finsterniß, die Freude des aufgeklärten Wiedersehens über die Furcht des gläubigen Obscurantismus; und nicht aus dem Schrecken der Sonnenfinsterniß, sondern aus dem auf den Schrecken erfolgten Jubel über die ersehnte Wiederkunft ihres Lichtes ist die Sonne als Gottheit hervorgegangen. So heißt nach Macrobius Apollo als Sonnengott Philesios, weil wir das freundliche oder liebenswürdige Licht der aufgehenden Sonne mit freundschaftlichster oder herzlichster Verehrung begrüßen, quod lumen ejus exoriens amabile amicissima veneratione consalutamus (Sat. 1, 17. Parisiis 1585 p. 244). Allerdings entsteht und erhält sich kein Gott ohne Furcht und Schrecken, „denn die Götter sind Retter, Erhalter, Beglücker, σωτῆρες, aber von denen, die vorher in Furcht oder Gefahr gewesen sind," und zwar die Götter überhaupt, nicht allein die Dioskuren, die in diesem Satze Artemidor (Oneirocr. 2, 37) im Sinne hat. Denselben Namen haben ja auch andre Götter

und Göttinnen, wie Athene oder Minerva, Diana, insbesondere aber Zeus. Aber die Furcht hat selbst schon nicht nur im Geheimen den Wunsch zu ihrer Voraussetzung, denn man fürchtet nur das zu verlieren, was man zu erhalten wünscht, sondern sie wird auch ausdrücklich von dem Wunsche beseelt, das furchtbare Wesen zu begütigen, in ein wenn auch nicht gutes, doch wenigstens nicht schädliches, verderbliches Wesen zu verwandeln. Selbst Krankheiten und Seuchen errichtet der Mensch Tempel und Altäre, aber nur weil er wünscht und glaubt, durch diese Huldigungen sie sich hold und unschädlich zu machen, morbisque et multis etiam pestibus, dum eas placatas trepido metu cupimus. (Plin. Hist. Nat. 2, 7. S. 5.) Die Erinyen (Rachegötter), bemerkt zum Oedipus auf Kolonos (V. 106) der Scholiast (ed. Elmsley), nennt er süße, holde, damit sie ihm nicht böse werden, *τὰς Ἐρινύας γλυκείας φησὶν, ἵνα μὴ πικραὶ αὐτῷ γένωνται.* Nicht also die Furcht für sich selbst, wie die Alten sagten, sondern der Wunsch der Furcht, daß nichts zu fürchten sei, macht Götter. Wer Götter, sagt richtig Martial (8, 24, 6), in Gold oder Marmor bildet, der macht nicht Götter; wer bittet (anfleht, anbetet), der macht sie, qui rogat, ille facit. Aber der Kern der vergötternden Bitte ist der Wunsch.

12.

Der Glückseligkeitswunsch.

Der Wunsch ist der Ursprung der Götter, der Wunsch der Ursprung, das Grundwesen, das Princip der Religion. Aber welcher Wunsch? Der Wunsch eines gelungenen Gedichts, wenn der Mensch als Dichter zu den Musen, der Wunsch zu siegen, wenn er

als Krieger zu den Kriegsgöttern, der Wunsch einer gesegneten Ernte oder fruchtbaren Viehheerde, wenn er als Bauer oder Hirt zu den Feld- und Viehgöttern, der Wunsch einer ergiebigen oder wenigstens nicht vergeblichen Jagd, wenn er als Waidmann zu den Jagdgöttern, eines reichlichen oder wenigstens zu seinem Lebensunterhalt hinreichenden Fischfangs, wenn er als Fischer zu den Seegöttern, einer sichern Seereise, wenn er als Steuermann zu den Schutzgöttern des Schiffes, der Wunsch, von seinen Leiden und Uebeln befreit zu werden, wenn er als Unglücklicher zu den übelabwehrenden Göttern oder zur Gottheit überhaupt fleht, mit einem Worte: der Wunsch glücklich zu sein; denn glücklich ist der Mensch nur, wenn er seine Lebenszwecke erreicht, wenn seine Unternehmungen gelingen, seine Wünsche in Erfüllung gehen, und sonst keine besondern Leiden und Uebel ihn drücken, wie z. B. Theognis sagt: „Reichthum ist nicht mein Verlangen, noch mein Gebet; aber ich möchte das Wenige ohne Uebel genießen." (V. 1155.) *Ἀγαθῇ τύχῃ*, mit Glück! war bekanntlich die Wunschformel der Griechen; quod bonum, faustum, felix, fortunatumque sit die Wunschformel der Römer, womit sie alles Wichtige begannen. Wenn die Römer etwas unternahmen, so baten sie ausdrücklich die Götter, daß dieses ihr Beginnen oder Unternehmen, z. B. ein Krieg, den das römische Volk führen wollte, glücklich ausgehen möchte — quod bellum populus R. in animo haberet gerere, ut id prosperum eveniret oder bene ac feliciter eveniret — daß sie ihr Vorhaben, ihre Beschlüsse, ihre Wünsche zu glücklichen Handlungen oder Ereignissen machen möchten — Dii nostra incepta secundent — Di fortunabunt nostra consilia — votum secundet qui potest nostrum Deus. (Briss. de form.) Doch wozu gerade das Wort Glück? Wenn die alten römischen Arvalpriester jährlich bei einem feierlichen Umzug um die Marken

Roms zu den Göttern flehten: „Wohlauf, Laren, steht uns bei! Laß kein Verderben, o Marmar, in die Blüthen gerathen! Mäßig zu wüthen, o Mars, hemme die Gluth des Sonnenscheins! Ruft alle Semonen nach einander an! Wohl auf, Mars, steh uns bei! Triumph, Triumph!" (Hartung, Rel. d. Röm. 2, 146), so flehten sie um nichts weiter als eben um ein glückliches Gedeihen der Feldfrüchte. Was überhaupt nur immer der Mensch sich von den Göttern erfleht oder wünscht, er wünscht es nur als ein seiner Meinung nach ihn Beglückendes. Aber das Glück des Menschen hängt nicht von ihm allein ab, sondern wesentlich auch von Außen, von der Natur, von den Gegenständen, die nothwendig zu seiner Existenz gehören, wenn sie keine unglückliche sein soll. Wer kann, und sei er auch ein Diogenes, ohne Wasser und Brot, ohne Luft und Licht glücklich sein? Eben deßwegen ist auch das Glück wesentlich Sache des Wunsches oder Gebetes — *Τύχῃ εὔχεσθαι*, flehe zum Glück! *εὐτυχίαν εὔχου*, Glück wünsche! heißt es in den Sprüchen der sieben Weisen —; aber eben darum ist es auch eins, ob ich z. B. als Bauer zu den Göttern sage: o ihr Seligen und Allvermögenden, macht mich zu einem glücklichen Bauer, oder sage: füllt meine Scheuern mit Korn, meinen Keller mit Wein, meine Ställe mit Kälbern und Lämmern! — Io messes et bona vina date! (Tib. I. 1, 24) et in stabulo multa sit agna meo (Ovid. Fast. 4, 772) —; denn der Inhalt des Kellers, der Ställe und Scheuern ist der Inhalt des Bauernglücks, der Inhalt der ächten Bauernseele. Fortuna sola invocatur, das Glück allein wird angerufen, sagt Plinius mit vollem Recht, denn wenn auch nicht die unbestimmte, charakterlose Glücksgöttin, die er hier meint, angerufen wird, sondern Jupiter oder Jehovah, Ceres oder Neptunus, so werden doch auch sie nur um des guten Erfolgs, des Bonus Eventus willen, nur als Glücksgötter angerufen; denn

Alles, sagt Camillus bei Livius 5, 51, hat einen glücklichen Ausgang, prospere evenisse, wenn man den Göttern folgt, einen unglücklichen, wenn man sie außer Acht setzt. Jupiter selbst ist als Staatsgott gar nichts andres, als der concentrirte und personificirte Bonus Eventus der Staatshandlungen, als Bauerngott (Varro 1, 1) nichts andres als der Bonus Eventus des Ackerbaus. Die Griechen sagten ausdrücklich, daß das Glück oder Glücklichsein eine Gabe der Götter — so Aeschylos (Sept. 584) — daß man die Tugend ausüben, das Glück aber von den Göttern erbitten müsse — so z. B. der Dichter Karkinos bei Stobäus (Tit. 103. 3), so der Chor in den Schutzflehenden des Aeschylos: „wenn wir nur sonst von den olympischen Göttern beglückt werden, um meine jungfräuliche Blüthe kümmere dich nicht, Vater!“ [29] Und wenn der Erzvater Jakob in der Bibel (1. Mos. 28, 20) sagt: „wenn Elohim d. i. Gott mit mir sein und mich behüten oder bewahren wird auf dem Wege, den ich reise und gibt mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen, und ich kehre zurück „mit Frieden“ (Unversehrtheit, Gesundheit, Wohlsein, Heil, שָׁלוֹם) in das Vaterhaus, so ist Jehovah mein Gott;“ so sagt er damit nichts andres als: wenn mir Jehovah den Wunsch einer glücklichen Reise und Heimkehr erfüllt, so ist er mein Gott, und gesteht so offenherzig ein, daß nur das, was den Menschen beglückt oder glücklich macht, der Gott des Menschen ist. Gott und Glück sind so innig verbunden, ja so eins, daß bei den Griechen das Wort Theos (Riemers Lexikon unter diesem Wort), insbesondere das unbestimmtere, unpersönliche Wort: Dämon geradezu für Glück (freilich auch Unglück) steht — *σὺν δαίμονι* J. 11, 792, Eustathius: *ἀντὶ τοῦ σὺν ἀγαθῇ τύχῃ*, eben so J. 15, 403; *σὺν θεῷ* J. 9, 49: „mit Gottheit kamen wir hieher“, mit Gottes Beistand d. h. mit Glück oder glücklich, und

dieser glückliche Anfang verbürgt uns ein glückliches Ende — daß bei den Römern der Ausruf: ich bin ein Gott, Deus sum (Plaut. Curcul. I, 3, 11) oder Unsterblicher, immortalis ero (i. e. felicissimus, Propert. 2, 14, 10 und 15, 39. 40) oder: ich bin im Himmel (dem Wohnsitz der Götter, der Seligen), in coelo sum (Cic. ad Att.) oder ich lebe wie ein Gott (Deorum vitam nancisci, Gierig zu Ovid. Met. 14, 344) eben so viel ist als: ich bin höchst glücklich [30]; daß eben so bei den Hebräern die Redensart: Jehovah ist mit dir der Sache nach nichts weiter bedeutet als: das Glück ist mit dir oder du bist glücklich: So heißt es vom David, weil ihm Alles gelang, weil er in allen Stücken klug oder glücklich war מַשְׂכִּיל, daß Gott mit ihm war, d. h. eben, daß Alles, was er angriff, ihm glückte, hoc est quaecunque adgrederetur, feliciter ei cedere (1. Sam. 18, 14. 28); von Joseph: Jehovah war mit ihm, denn er war ein glücklicher Mann מַצְלִיחַ, denn, wie es gleich darauf heißt und Luther übersetzt: „alles, was er that, da gab der Herr Glück zu durch ihn", d. h. das gelang, das hatte glücklichen Erfolg (1. Mos. 39, 2 und 3). So sagt Jehovah: „ihr Kinder Zions, freuet euch und seid fröhlich im Herrn, eurem Gott, der euch (nicht, wie Luther hier übersetzt: „Lehrer zur Gerechtigkeit", sondern, wiewohl dadurch, wie schon Dathe bemerkt, eine Tautologie entsteht) rechten (normalmäßigen) Regen gibt, und euch herabsendet Frühregen und Spatregen, wie vorhin, daß die Tennen voll Korn und die Keltern Ueberfluß von Most und Oel haben sollen. Und ich will euch die Jahre erstatten, welche die Heuschrecken gefressen haben, daß ihr zu essen genug haben sollt und den Namen des Herrn eures Gottes preisen, der Wunder unter euch gethan hat und mein Volk soll nicht mehr zu Schanden werden. Und ihr sollt es erfahren (gewahr werden, fühlen, einsehen, erkennen), daß Ich mitten unter Israel

sei, und daß Ich, der Herr, euer Gott sei." (Joel 2, 23—27.) Wo also Glück, da ist Gott, wo Unglück, kein Gott. „Hat mich nicht dieß Uebel alles betreten, weil mein Gott nicht mit mir (wörtlich: in meiner Mitte) ist?" (5. Mos. 31, 17.) Das hebräische ברך, das deutsche Segnen, das so oft in der Bibel vorkommt, das *Εὐλογέω* der Septuaginta und des Neuen Testaments, bedeutet von Gott gebraucht, seiner Wirkung nach, nichts andres als das römische Prosperare oder Fortunare, das deutsche Beglücken. „Jehovah hat meinen Herrn reichlich gesegnet, und er (der Herr) ist groß (reich) geworden, denn er (Jehovah) hat ihm Schafe und Ochsen, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Esel gegeben", d. h. er hat ihn mit Reichthum beglückt. (1. Mos. 24, 34.) „Isaak säete in dem Lande und kriegte desselben Jahres hundertfältig, denn der Herr segnete ihn." (1. Mos. 26, 12.) „Siehe, der Geruch meines Sohns ist wie der Geruch des Feldes, das der Herr gesegnet hat" (1. Mos. 27, 27), entgegengesetzt dem verfluchten Lande, d. h. dem Lande, das Dornen und Disteln trägt, nur durch den Schweiß mühevoller Arbeit kümmerlich befruchtet wird. Ja die erste Offenbarung und Erscheinung Jehovahs vor dem Stammvater der Israeliten ist nur die Erscheinung und Offenbarung seines künftigen Glücks. „Ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen und sollst ein Segen sein", d. h. ein höchst Gesegneter, ein höchst Beglückter. (1. Mos. 12, 2 und 7.)

Wenn es früher hieß: der Mensch will selbst Gott sein, so heißt dieß jetzt nur so viel als: der Mensch will glücklich sein und zwar glücklich im höchsten Grade, wenigstens so lange bis ihn die Erfahrung gewitzigt, den höchsten Grad auf einen niedrigeren, bescheidnen, dem Menschen erreichbaren — *εὔχου δυνατά* —

herabgestimmt hat; denn ein Gott sein heißt eben ein im höchsten Grade glückliches Wesen sein. „Gut gesagt ist zwar auch das, sagt Strabo (10, 3. p. 357 ed. Tauchn.), daß die Menschen dann am meisten den Göttern ähnlich sind, wann sie wohlthätig sind, doch besser noch sagt man: wann sie glücklich sind, *ὅταν εὐδαιμονῶσι*, wie wann sie sich freuen oder Feste feiern oder philosophiren oder musiciren." An ein höchstes Wesen glauben heißt daher nichts andres als an ein höchstes, superlativisches, überschwängliches Glück glauben. „Wie Götter lebten sie, heißt es bei Hesiod (Op. 112) von den Menschen des goldenen Zeitalters, ein sorgenfreies Herz habend, fern von Mühe und Wehe. Und nicht lag auf ihnen das unselige Alter, sondern immer an Händen und Füßen gleich ergötzten sie sich an Festmahlen außerhalb aller Uebel." „Das Glück, das ist der Menschen Gott, ja mehr als Gott", *τὸ δ' εὐτυχεῖν· τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον*, sagt der Chor in Aeschyles Choephoren (V. 64), hier jedoch, wo er ein blutbeflecktes Glück vor Augen hat, in einem tadelnden Sinne, was schon aus den letzten Worten sich von selbst ergibt, denn da Gott schon Glück ist oder Glück (Erfüllung rechtmäßiger Wünsche) bedeutet, so ist ein Glück, das mehr als Gott, etwas sich selbst Aufhebendes, so viel als ein Glück, das mehr als Glück.

Die Götter sind keine „sittliche Mächte" im Sinne der modernen, renommistischen, dem Glückseligkeitstrieb widersprechenden Sittlichkeitsphrase; sie sind glückliche, an Leib und Seele gesunde, von allen Uebeln, die der Mensch flieht und haßt, folglich auch natürlich von dem Uebel der Laster, die er selbst haßt, befreite Wesen; „denn auch die Götter haben ihre Freude an der Kalokagathie", an der Tugend, der „Rechtschaffenheit, Biederkeit" an dem Guten und Schönen, wie Sokrates bei Xenophon (Symp.

4, 49) sagt. „Kein Schlechter oder Böser ist von den Göttern geliebt" (Charond. Stob. 44, 40), folglich auch glücklich, denn gottgeliebt und glücklich ist Eins, bestehe dieses Glück auch nur in Reichthum und Wohlstand. „Sie wurden geliebt vom Zeus und er goß auf sie göttlichen Reichthum herab." (Ilias 2, 670.) So kommt auch in der altdeutschen Religion „Reichthum von Odhinn und derjenige dient dem Odhinn wohl, welcher viele Schätze sammelt." (W. Müller, Gesch. u. Syst. d. altd. Rel. S. 187.)

Das, worein der Mensch sein höchstes Glück setzt, ist allein das seine Götter und seine Sittlichkeit bestimmende Maaß. Die Natur und Gränze seines Glückseligkeitswunsches ist auch die Natur und Gränze seiner Götter und Tugenden. Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn. Die Sittlichkeit ist nichts andres als der mit Weisheit gepaarte Glückseligkeitstrieb, die weise, die verständige, die gesunde, die normale, die gerechte Selbstliebe. „Wer die Gerechtigkeit, sagt Diogenes, der Kyniker bei Stobäus (Florileg. 9, 49), im Herzen bewahrt, der nützt nicht nur den Andern, sondern auch vor Allem sich selbst, denn er wird nicht versuchen, sich selbst in irgend einem seiner Theile zu verletzen, nein! er wird sich selbst weder Betrübniß, noch Krankheit bereiten, sondern die Sinneswerkzeuge der Natur als Götter ansehen, *τὰ αἰσθητήρια τὰ τῆς φύσεως θεοὺς ὑπολαμβάνων εἶναι*, und daher so, wie es recht ist, mit ihnen umgehen, sich hüten, etwas zu thun, was über ihr Vermögen geht und so nur Nutzen und Genuß aus ihnen schöpfen." „Viele scheinen sich zu lieben, lieben sich aber nicht wirklich, denn weil sie sich in allen Stücken nachgeben, eine falsche Willfährigkeit gegen sich selbst haben, so fallen sie gerade in das (ihrer Selbstliebe) Entgegengesetzteste hinein." Eusebios bei Stobäus (Florileg. 23, 15).

„Der Neider kränkt sich selbst, wie einen Feind", sagt Demokritos (Opusc. Graeca Orellius T. I. p. 86); „die Sünder sind die Feinde ihres eigenen Lebens", der biblische Tobias (12, 10). „Wer mich findet, sagt die Weisheit des Alten Testaments, findet Leben, wer mich verfehlt, von mir abweicht (a me aberrat), thut Unrecht, d. i. Schaden חמס seinem Leben oder seiner Seele", d. h. sich selbst (Sprüche 8, 35. 36). „Wer sich selbst wohlthut, גמל נפשו ist ein Mann der Wohlthätigkeit oder des Wohlwollens, wer aber sein Fleisch betrübt, grausam." (Ebend. 11, 17.) „Wer sich selbst nicht gut ist, wem wird er gut sein?" (Sir. 14, 5.) „Dir selbst thue Gutes", *σεαυτὸν εὖ ποίει*, heißt es unter den Sprüchen der sieben Weisen Griechenlands nach Sosiades. „Fröhlichkeit des Herzens ist das Leben des Menschen und Wonne des Mannes Lebensverlängerung. Liebe dein Leben (deine Seele, *τὴν ψυχήν σου*, d. h. dich selbst) und tröste oder ermuntere dein Herz und wirf weit die Traurigkeit von dir weg, denn Viele hat die Traurigkeit getödtet und sie ist zu nichts nütze." (Sir. 30, 22. 23.) „Wer Weisheit oder Verstand erwirbt, liebt sich" („seine Seele, sein Leben", Sprüche 19, 8); aber auch umgekehrt, wer sein Leben liebt, erwirbt Verstand, vor Allem den Verstand, daß man nicht aufs Gerathewohl hin, nicht ohne feste Bestimmungen und Beschränkungen, ohne Gesetze glücklich sein kann.

Allerdings tritt auch das Gesetz mit dem Glückseligkeitstrieb in Widerspruch, aber nur da, wo sein Zweck und folglich auch sein Sinn untergegangen ist. Ursprünglich oder seinem wahren Wesen nach ist das Gesetz nichts andres als das *Δός μοι ποῦ στῶ*, der Standpunkt, der Compaß des Glückseligkeitstriebes — „Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote" (Ps. 119, 19) [31] — nichts andres als der gesetzte, zwar eingeschränkte, aber eben dadurch auch vor verderblichen Aus-

schweifungen und Verirrungen gesicherte, unter Dach und Fach gebrachte Glückseligkeitstrieb. So hat auch der Gott Jehovah, der Gesetzgeber des hebräischen Volks, seine Gesetze nicht gegeben, um dem Glückseligkeitstrieb zu widersprechen, sondern um ihn zu befriedigen, nicht zum Schaden, zum Unheil der Israeliten, sondern zu ihrem Nutzen, ihrem Wohle לְטוֹב לָנוּ (5. Mos. 6, 24), לְטוֹב לָךְ (5. Mos. 10, 13).

13.

Furcht und Hoffnung.

Der Wunsch glücklich zu sein, mit einem gebräuchlichen Worte: der Glückseligkeitstrieb — aber im Sinne der angeführten Beispiele, nicht vorgestellt als ein besonderer Trieb — ist der Urheber der Religion, der Schöpfer des Himmels und der Hölle, „der Vater der Götter und Menschen", denn auch der Zeugungstrieb ist ein Glückseligkeitstrieb. Die Idee der Gottheit, sagen die Theisten, ist, einige gar nicht in Anschlag zu bringende Narren, d. i. Atheisten ausgenommen, eine allgemein menschliche, eine eingeborne oder angeschaffene, eine wesentliche, eine nicht aus den Sinnen entsprungene Idee. Nein! das Verlangen nach diesem oder jenem bestimmten Gegenstand entspringt wohl aus den Sinnen; aber so wenig der Wunsch zu essen überhaupt aus der Vorstellung der Speise entspringt, wenn gleich der Wunsch, einen Apfel zu essen, die von den Sinnen gegebene Vorstellung des Apfels voraussetzt, so wenig kommt von Außen in den Mensch der Wunsch glücklich zu sein, selbst wenn auch der Gegenstand dieses Glücks nur ein Bär oder Seehund sein sollte. Und die Idee der Gottheit entspringt nur aus diesem innigen, mit seinem

Dasein gegebenen, von seinem Wesen unabtrennbaren Wunsche des Menschen, nicht aus dem sogenannten „religiösen Sinn oder Gefühl.“ Das religiöse Gefühl, wenn wir anders diesem unbestimmten Wort einen bestimmten Sinn und Platz in der noch nicht von gottesdienstlichen Satzungen und Gewohnheiten eingenommenen Brust des Menschen ausfindig machen wollen, ist nur ein negatives Gefühl, nur das Gefühl, daß er nicht allmächtig ist, daß er nicht kann die Sonne leuchten oder den Himmel regnen lassen, wenn auch Licht und Regen noch so nothwendig sind zur Erhaltung seiner Existenz, daß er nicht kann sich selbst beim Schopfe aus dem Wasser herausziehen, wenn ihn seine Fluthen zu verschlingen drohen, nicht kann, wie es in der Bibel heißt, „seiner (Körper- oder Lebens-) Länge Eine Elle zusetzen, ob er gleich darum sorget.“ Aber das Gefühl des Menschen von seiner Abhängigkeit und Impotenz ist nur der leere Raum, der Ort, wo, aber nicht der Stoff, der Saame, woraus die Götter entspringen. Dieser Zeugungsstoff ist nur der feurige, unendliche und unbändige Glückseligkeitstrieb. Ich kann nichts, sagt die Impotenz des religiösen Gefühls, aber ich kann, was ich will, erwidert darauf die Allmacht des Glückseligkeitstriebes, denn was ich auch nicht für mich selbst vermag, das vermag ich mit Gotteshülfe; *τὰ μέν μοι ἔστι, τὰ δ' ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπευξάμενος.* (Theogn. 1116.) Plurimum hancce omnipotentiam Numinis credere juvat, ut ab eo impetrare adnitamur, quae in nostris posita viribus non sunt. (Buddei Comp. Inst. Theol. Dogm. 2, 1, 30.) Wo kein Verlangen ist, glücklich zu sein, da ist auch kein Gebet und kein Opfer, kein Psalm und kein Hymnus, kein Himmel und keine Hölle, kein Gott und kein Teufel.

Gott ist Licht; aber was das Licht ist, was für ein wohlthätiges, göttliches Wesen, das weiß nur, wer das Uebel der

menschenfeindlichen Nacht oder Finsterniß empfunden. Gäbe es kein Unglück, keine Noth, kurz keine Uebel, so gäbe es auch keine Götter. Wo ein Land nicht aus Mangel an Regenwasser dem Uebel der Vertrocknung ausgesetzt ist, wo es wie Aegypten einen Strom besitzt, der es regelmäßig mit dem nöthigen Wasserbedarf versorgt, da verehrt man auch keinen Regengott, keinen Jupiter pluvius — Terra suis contenta bonis, non indiga mercis Aut Jovis: in solo tanta est fiducia Nilo (Lucan. 8, 446) — da fleht auch nicht die verschmachtende Pflanzenwelt den Himmel um Regen an. Arida nec pluvio supplicat herba Jovi. (Tibull. 1, 7, 26.) Wo das Meer so ruhig, daß man keine Stürme zu befürchten hat, da braucht man auch nicht sich und die Götter mit Gelübden für eine glückliche Schifffahrt zu beschweren — Nautarum votis non operosa via (Propertius 4, 6, 18) — wo man sicher ist, schnell und gefahrlos ans Land zu gelangen, da sind auch besondere Ufer- oder Landungswünsche und Landungsgötter ganz überflüssig — neque ulla vota litoralibus Diis Sibi esse facta. (Catullus 4, 22.) Und wo man nicht das Unglück hat, aus Impotenz oder aus Mangel eines Weibes kinderlos zu sein, da braucht man auch nicht Götter um Kinder anzuflehen, wie Orion. Ὁ δὲ ἄτεκνος ὢν ᾐτήσατο παῖδα. (Palaephatus περὶ ἀπίστων c. 5.) Kurz wo es keine Uebel gibt, da gibt es auch keine Uebelabwehrende Wesen, keine θεοὶ ἀλεξίκακοι, oder, bejahend ausgedrückt, keine Geber des Guten, keine δωτῆρες ἐάων.

Die Heiden erhoben sich im Unglück, wie einige Kirchenväter behaupteten, selbst zur Idee des einigen und wahren Gottes, indem sie da nicht die Götter, sondern nur Gott anriefen. „Gerade da, sagt z. B. Lactantius (Div. Inst. 2. c. 1), wo die Menschen sich der Wohlthaten Gottes erfreuen und seiner Gnade die

Ehre geben sollten, vergessen sie ihn am meisten. Aber wann eine schwere Noth sie drückt, dann denken sie an Gott; wann der Krieg mit seinen Schrecken droht, wann verheerende Krankheiten sie beängstigen, wann die vertrocknenden Feldfrüchte Hungersnoth drohen, wann ein heftiges Ungewitter, ein Hagelschlag über sie losbricht, dann nehmen sie zu Gott ihre Zuflucht, dann verlangen sie von Gott Hülfe, dann bitten sie Gott um Beistand. Aber so wie die Gefahr vorbei, die Furcht verschwunden ist, so können sie nicht geschwind genug in die Tempel der Götter laufen, um ihnen zu danken. „So denken sie also nur im Unglück an Gott". Dasselbe behaupten neuere Christen von den Heiden. „Trotz ihrer Vielgötterei, sagt ein französischer Missionär, rufen die Chinesen doch in großen Gefahren Lao-Tien-Sche (o großer Herr hilf uns!) oder auch „O alter Himmel!" aus — ein Ausdruck, der beweist, daß die Idee eines einzigen höchsten Wesens auch in das Herz dieser Heiden eingegraben ist." (Revue de l'Orient im Ausland 1844. Aug.) Je größer die Gefahr, je dringender die Noth, desto stärker, desto concentrirter ist auch der Freiheitsdrang. Die Verneinung, die Via Negationis ist der (oder doch ein wesentlicher) Weg zu Gott; aber die nicht scholastische, die lebendige, die praktische Verneinung oder Via Negationis ist das Unglück, die Gefahr, vor Allem die Todesgefahr. Da entsagt der Mensch allen Ueberflüssigkeiten an Luxusartikeln der Sinnlichkeit; da läßt er den Zepter des Jupiter, die Leier der Musen, den Thyrsusstab des Bacchus, das Füllhorn der Amalthea, kurz alle Schätze und Herrlichkeiten des Götterhimmels fallen; da treibt er diese Entsagung, diese Abstraction bis auf die Spitze, bis aufs Extrem, wo nichts mehr übrig bleibt, als das schlechthin Unentbehrliche; da hat er nur noch den einzigen höchsten monotheistischen Wunsch, sein splitternacktes Leben — das bloße „reine Sein" der Philoso-

phen, wenngleich in einem höchst unphilosophischen Sinne — zu retten. Doch lassen wir diese Behauptung und ihre Erklärung dahingestellt sein! Die Götter sind eine „Erfindung“, aber nicht der Priester und Regenten, die sie nur benützt und gepflegt haben, sondern der Noth, des Unglücks, d. h. des unglücklichen, oft auch des von den Uebeln der Natur und Menschenwelt beleidigten, gekränkten, getäuschten, zu Zeiten aber auch des von den Gütern der Erde übersättigten, entnervten Glückseligkeitstriebes. Der alte Satz: idola esse figmentum doloris humani gilt von den Göttern selbst.

Daß die Götter auch außer der Noth, auch im Glück verehrt werden, versteht sich von selbst, aber wieder nicht in Folge des religiösen Gefühls oder Sinns, sondern in Folge des gebildeten und veredelten menschlichen Sinns und Gefühls überhaupt, welches dem Menschen sagt und nicht nur sagt, sondern befiehlt, im Sinne des homerischen: *θυμὸς ἀνώγει, κελεύει*, den Wohlthäter überhaupt, sei er nun Gott oder Mensch, Kaiser oder Bettler, mit dauernder, nicht auf den vorübergehenden Nothfall beschränkter Dankbarkeit zu verehren. Wer sich mir als Wohlthäter, als Freund erwiesen, wie sollte ich den nicht immer um mich haben wollen? Wie nicht jede Freude, jedes Festmahl mit ihm theilen? Wie ihn nur der Wohlthat, nicht seines wohlthätigen Wesens wegen verehren? Nur der rohe, gedankenlos in den Tag hineinlebende Mensch vergißt über der Wirkung die Ursache, über der Wohlthat den Wohlthäter. Ueberdieß schwebt dem Menschen, der wenigstens nicht wie der Wilde über dem Genuß des Augenblicks die Vergangenheit und Zukunft aus dem Gesicht verliert, selbst im Glück stets die Möglichkeit des Unglücks mit Bangigkeit vor der Seele. Dieses Gefühl der Unsicherheit, namentlich auf dem Gipfel menschlichen Glücks, wie er es sich wenigstens dachte,

hat vor allen der feinfühlende Grieche hervorgehoben und ausgebildet. *Φεῦ: τὰ τῶν εὐδαιμονούντων ὡς τάχιστα στρέφει θεός. Τὰ μεγάλα δῶρα τῆς τύχης ἔχει φόβον.* (Stob. Flor. 105, 46. 51.) Von ihm daher auch der Spruch, daß man keinen Menschen vor seinem Ende glücklich preisen könne, und daß man im Glücke die Götter verehren müsse, um sie zu um so zuverlässigeren Freunden im Unglück zu haben.

Daß also der Mensch im Glück an die Götter denkt, kommt nur daher, daß er auch im Glück an das Unglück denkt, daß sein Herz nie ruht, sondern stets in der Systole und Diastole der Furcht und Hoffnung begriffen ist. Götter ohne Furcht vor Unglück und Hoffnung auf Glück sind genau so viel als der Mensch ohne Herz und Lunge Nur der Odem der menschlichen Furcht und Hoffnung ist die Lebensluft der Götter, nur da, wo das Blut der Menschen seinen Sauerstoff empfängt, wird auch der *ἰχώρ*, der Lebenssaft der Götter bereitet. Wo keine Furcht, ist keine Macht, wo keine Hoffnung, keine Güte, und wo keine Güte, auch kein Verstand, keine Weisheit; denn der gesunde Mensch findet nicht, wie der religiöse, moralische oder speculative Ascet, in der Pein, sondern im Genuß des Lebens den Zweck und Verstand des Lebens, nicht im Hungern, im Fasten, sondern im Essen den Sinn der Eßwerkzeuge, nicht in der Kastration, sei's nun der körperlichen oder geistlichen, sondern in der Zeugung den Sinn und Zweck der Geschlechtsorgane. Weisheit, Güte und Macht sind aber die Grundstoffe, die Grundkräfte der Götter.

„Wende dich, Herr und errette meine Seele (d. h. mich), hilf mir um deiner Güte willen. Denn im Tode gedenkt man (oder lobt man) deiner nicht; wer will (oder wird) dir in der Hölle (Unterwelt, Todtenreich) danken? (oder dich loben, preisen?)" (Psalm 6, 5. 6.) „Was ist nütze (Gewinn) an meinem Blute,

wenn ich todt bin (zum Grabe hinabsteige)? Wird dir auch der Staub danken und deine Treue verkünden?" (Ps. 30, 10. S. auch Ps. 88, 11. 115, 17.) „Die Hölle (Todten-, Schattenreich) lobt dich nicht, so rühmt dich der Tod nicht, und die in die Grube fahren (die Todten), warten nicht (hoffen nicht שָׂבַר inspexit, Pi. exspectavit, speravit Gesen.) auf deine Wahrheit (d. h. die zuverlässige Erfüllung deiner Versprechungen), sondern allein die da leben, loben dich". (Jesaia 38, 18. 19.) Was sagen diese Stellen anders, als daß, wo, wie im Tode, kein Wunsch, keine Hoffnung, kein Glück mehr ist, auch keine Gottesverehrung, keine Lobpreisung, folglich auch kein preis- und verehrungswürdiges Wesen, kein Gott mehr ist.

Daß sie im Unterreiche, sagt de Wette in seinem Commentar zu den Psalmen (I. Ausg. Ps. 6, 6), Jehovah nicht preisen, kommt von ihrer „Gedankenlosigkeit oder besser von der Traurigkeit ihres Zustands her". Aber „diese Traurigkeit, diese Gedanken- und Empfindungslosigkeit, diese Vergessenheit, dieses Stillschweigen, diese Unthätigkeit und Gleichheit des Lebens der Todten" sind nur Beschreibungen von dem personificirten, als Leben vorgestellten Tode; daher in der Bibel öfter dem Scheol, dem Schatten- oder Todtenreich Abadon, der Verderbensort, „Vertilgungs- oder Vernichtungsort", perditio, perditionis locus, exitium, locus exitii parallel steht. Ja im Sirach heißt es ausdrücklich (17, 28): „von dem Todten als dem nicht mehr Seienden vergeht die Lobpreisung, der Lebende und Gesunde lobt den Herrn." *Ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος ἀπόλλυται ἐξομολόγησις· ζῶν καὶ ὑγιὴς αἰνέσει τὸν κύριον.* Wenn aber wirklich trotz dieser den Unsterblichkeitsglauben klar und bestimmt verneinenden Aussprüche des Alten Testaments, die Todten bei den Hebräern noch Leben und Empfindung haben, nun so preisen sie auch noch den Jehovah,

aber nur weil sie das Glück des Lebens noch preisen, weil sie auch fernerhin noch zu leben wünschen und zu sterben fürchten. Ganz im Geiste der Bibel sagt daher der christliche Dichter Young in seinen Nachtgedanken: A Deity believ'd will nought avail, Rewards and Punishments make God ador'd And Hopes and Fears give Conscience all her Pow'r. (7, 1174.) Ebenso ein heidnischer Philosoph: „Indem Aristoteles die Vorsehung aufhebt, schneidet er der Seele die Hoffnung auf die Zukunft ab und hebt damit zugleich auch in der Gegenwart die Gottesfurcht auf." (Atticus bei Euseb. Praep. Ev. 15, 5.) Aber das erwünschteste Gut — im normalen Zustand — das ein Gott geben kann, ist das Leben, das gefürchtetste Uebel, die größte Strafe, die er verhängen kann, der Tod; gäbe es daher keine Todesfurcht, so gäbe es auch keine Gottesfurcht, gäbe es keinen Tod, wäre das Lebenkönnen des Menschen so unbeschränkt, so sehr in seiner Macht, als das Lebenwollen, so gäbe es keinen Gott. [32] Darum erschlug Zeus mit seinem Blitz den Aesculapius, als er Todte wieder belebt, also den Tod aufgehoben hatte, weil, wie Eratosthenes (Cataster. 6 ed. Gale) sich ausdrückt, dieß die Götter übel aufnahmen, besorgend, es möchte dadurch ihre Verehrung aufgehoben werden; darum erschöpft Jehovah Alles, was er von sich sagen kann, um sich in seiner ganzen Lieblichkeit und Schrecklichkeit zugleich, seiner ausschließlichen Göttlichkeit und Majestät zu zeigen, wenn er sagt: „Ich kann tödten und lebendig machen" (5. Mos. 32, 39), wenn gleich hier auch der Tod überhaupt Unglück, Leben Glück, Freude bedeutet.

Ich bin nichts mehr den Göttern schuldig — nicht mehr ihnen verpflichtet, (Jemanden, dir) zu helfen, *ἀρκεῖν*, nach dem Scholiasten aber statt: etwas den Göttern zur Ehre zu thun, *οὐδὲν ἐπὶ τιμῇ πράττειν τῶν θεῶν* — sagt, wiewohl hier mit irreligiö-

ſem Sinn, der zum Tod entſchloſſene Aias bei Sophokles zur Tekmeſſa, als ſie ihn bei ihrem Kinde und den Göttern beſchworen, ſie nicht zu verlaſſen. Eben ſo ſagt Virgil von einem Todten: „entſeeleter Jüngling, der nichts mehr himmliſchen Göttern ſchuldig iſt“, nil jam coelestibus ullis debentem. (Aen. 11, 51.) Nichts den himmliſchen, bemerken die Erklärer zu dieſer und Sophokles Stelle, weil die Todten nicht mehr den obern Göttern unterworfen ſind, ſondern den untern, den Göttern des Todtenreichs. Aber nur die obern Götter ſind Götter, ſtreng genommen. Was ſind Götter, die im eigentlichen und uneigentlichen Sinne unter dem Menſchen ſind? Superi, Obere heißen ja die Götter, d. h. die himmliſchen in Beziehung auf die Menſchen, aber Superi, Obere heißen auch die Menſchen ſelbſt in Beziehung auf die Todten. (Macrob. Somn. Sc. 1, 3.) Was ſind Götter, die nicht aus Freiheit, d. h. Liebe, ſondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nicht aus Princip, ſondern nur aus ſyſtematiſcher Conſequenz des poetiſchen Perſonificationstriebes zu dem Rang von Göttern erhoben worden ſind? Allerdings gibt es Momente, wo der Tod für den Lebenden zu einem erwünſchten und eben damit göttlichen Weſen wird; aber was verdankt denn der Todte dem Todesgott? Licht, Leben, Bewußtſein? Aller göttlichen, aller preiswürdigen, aller dankenswerthen Güter iſt ja der Todte beraubt. Aber ein Weſen, dem man keinen Dank ſchuldig iſt, dem folglich alle Bedingungen abgehen, wovon das Wort Religion ſeinen Sinn ableitet, dem fehlen auch alle Bedingungen zum Gott. Ueberdieß iſt der Tod die Schranke der Göttermacht, das Unabänderliche, worüber die Götter nichts mehr vermögen; was aber die Grenze der Götter, iſt auch die Grenze der Religion. Höre auf, ſagt der Schatte der Cornelia bei Propertius (4, 11) zu ihrem Gatten, mein Grab mit Thränen zu beläſtigen. Die

Pforte des Todes öffnet sich nimmer auf Gebete. Die Wünsche bewegen nur die himmlischen Götter. Vota movent superos. Aber was sind denn Götter, die keine Wünsche mehr bewegen und beseelen? Dasselbe, was Menschen ohne Wünsche sind: Todte, Leichen, höchstens, wie bei den Griechen, schöne, aber eiskalte Bildsäulen.

14.
Kunst und Religion.

Für den Kunstkenner und Kunstliebhaber hat freilich die Bildsäule für sich selbst als bloßes Kunstwerk ein lebendiges Interesse, aber für den religiösen Griechen selbst war sie zugleich ein Gott, d. h. ein noch ganz andere als nur ästhetische Wünsche befriedigendes, ein nicht nur ideales oder gar speculatives, sondern wirkliches, „empirisch" wirkliches, von den „gemeinen", ja wohl sehr gemeinen, weil allgemeinen Wünschen und Bedürfnissen des Lebens bewegtes, selbst von Angst und Furcht vor bevorstehendem Unglück — wie unästhetisch! sit venia verbo! — in Schweiß versetztes Wesen. Quid cum Cumis Apollo sudavit, Capuae Victoria? (Cic. de Div.) Die Götterstatuen waren so umhangen von Votivtafeln, Kränzen, Gewändern und sonstigen Geschenken wegen glücklich zu überstehender oder bereits überstandener Noth, so beschmutzt und abgerieben von den Händen der Hülfsbedürftigen, so abgeschleckt von den Küssen, aber nicht der ersten, idealistischen Liebe, welcher der bloße Kuß schon ein Gott, höchstes Glück und höchstes Wesen ist, sondern der mehr verlangenden, der gemeinen, ja wohl sehr gemeinen Liebe, daß ihr antiquarischer und ästhetischer Werth durch diese Zudringlichkeiten der religiösen

Gemeinheit für den Archäologen und Kunstliebhaber oft ganz verloren ging. Aber gerade dieser religiöse Schmutz, welcher dem Kunstkenner das Wesen der Götter verbirgt, enthüllt es dem Götterkenner. Being the Basis of the Deity! (Young, Night. 7. 1187.) Ja! Sein, Leben und Lebenwollen ist die Basis der Gottheit. Nicht der Idealismus, nein! der Materialismus ist der Grund und Ursprung der Götter. Nur der Schwerfällige vergöttert die ätherische Leichtigkeit, nur der Irdische das Himmlische, nur der Materielle das Immaterielle, der Bedürftige das Bedürfnißlose, nur der Hunger macht das Korn zur Demeter, nur der Durst die Quelle zur Nymphe — *νύμφαι γάρ εἰσιν αἱ τῶν ποτίμων ὑδάτων πηγαί* (Phurnut. de Nat. Deorum. 22 de Nept.) — den Wein zum Bacchus. „Alle Menschen bedürfen der Götter", aber nicht aus einem besondern ästhetischen oder religiösen Kitzel, sondern aus demselben Grunde, aus welchem sie des Lichtes, des Wassers, des Kornes, des Hauses, der Familie, des Staats, kurz der Natur und Cultur bedürftig sind.

Allerdings unterscheiden sich die griechischen Götter von den Göttern anderer Völker dadurch, daß sie nicht nur ein religiöses d. h. auf die Noth und Bedürftigkeit des menschlichen Lebens sich beziehendes, sondern zugleich ästhetisches Interesse befriedigen und eben dadurch noch heute mit Bewunderung und Entzückung die Menschheit erfüllen. Aber gleichwohl ist es nothwendig, wenn man das Wesen selbst auch der griechischen Götter erkennen will, über dem prachtvollen Schauspiel, das der Donnergott am Himmel aufführt, nicht den g e m e i n e n irdischen Nutzen des Gewitters, über dem olympischen Zeus des Phidias nicht den Müller Zeus, über Apollo dem Musenführer nicht den Apollo des Mehlthaus oder Kornbrands, über dem ätherischen Nektar der Götter nicht die durstige Kehle der um Regen zum Himmel flehenden

Erde aus den Augen zu verlieren — nicht zu übersehen, daß die Götter nicht deßwegen auf der Erde erschienen sind, um in Glyptotheken und Museen den Aesthetikern Stoff zum Bewundern, den Philosophen Stoff zum Denken zu geben, sondern um vor allen Dingen den Hunger zu stillen, den Durst zu löschen, kurz der menschlichen Noth abzuhelfen, — nicht also zu verkennen, daß die allerersten und allergemeinsten Bedürfnisse und Triebe, die Grundlagen der menschlichen Existenz, auch die Grundlagen der Religion und der Götter, die allerersten, fundamentalen Bestimmungen der Götter d i e sind, daß sie die Menschen erzeugen, ernähren, erhalten. Götter, bei deren Betrachtung und Bestimmung man statt vom Menschen, von Gott, statt vom Sinnlichen, vom Uebersinnlichen, statt vom Leibe, vom Geiste, statt vom Leben, von der Idee, d. h. einem willkührlichen, selbstgemachten Gedankenconfect ausgeht, von den nothwendigen und allgemeinen, freilich nach Ort und Zeit verschiedenen Bedürfnissen und Wünschen des Menschen absieht, oder doch die sich auf sie beziehenden Attribute nur gelegentlich und historisch, nicht genetisch und principiell erörtert, mögen wohl das luxuriöse Biscuitbedürfniß des modernen sogenannten religiösen Gefühls befriedigen; aber sie sind viel zu blasirt, eitel und kraftlos, als daß sie die heilige Frucht der Demeter hervorbringen, geschweige selber dreschen und mahlen könnten.

Der Mensch zeugt und liebt seine Götter nicht nur aus ganzer Seele, wie es in der Bibel heißt, sondern auch aus ganzem Leibe. Wenn z. B. Isaak den Jehovah bittet, daß sein unfruchtbares Weib Kinder bekomme, und Rahel so heftig nach Kindern verlangt, daß sie zu Jakob sprach: „Schaffe mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich," endlich aber doch vom Herrn „erhört" wird, 1. Mos. 30, 22; so ist doch gewiß Jedem, der nicht aus theologischem oder speculativem Dünkel den gesunden Menschenverstand

verloren, deutlich, daß das religiöse Bedürfniß, das Bedürfniß zum Jehovah zu flehen, hier der Ausdruck eines sehr natürlichen, selbst körperlichen Bedürfnisses ist, daß die Religion oder die Götter nicht nur den Zweck haben, den Kopf mit speculativen Gedanken, das Herz mit himmlischen Gefühlen, sondern auch den Leib mit entsprechendem Inhalt auszufüllen, daß also selbst auch der Uterus, die Gebärmutter, wenn auch keine theologische Facultät, doch eine theogonische „Potenz,“ Macht ist. Pectus facit Theologum, aber keinen Gott, höchstens nur einen halben; einen ganzen Gott macht weder der Kopf des Philosophen, noch das Herz des Theologen, sondern nur der ganze Mensch. Die homerischen Götter essen und trinken, wenn gleich nicht dasselbe, was die Menschen; sie haben überhaupt alle Bedürfnisse des Menschen, eben weil sie sich nur besondere, erkünstelte erfüllen sollen und wollen, weil der Mensch ursprünglich noch nicht den Zwiespalt zwischen profanen und heiligen Bedürfnissen kennt, weil ihm jedes nothwendige Bedürfniß als solches ein heiliges, das Bedürfniß namentlich von Speise und Trank nicht ein viehisches, nur leibliches, wie dem zerrissenen Halbmenschen, sondern auch ein „Seelenbedürfniß“ ist. So sagt der Hebräer: „meine Seele durstet, hungert, sättigt sich mit Speise und Trank,“ ja Jes. 58, 10 steht sogar Seele statt Speise: „und darreichst dem Hungrigen deine Seele,“ d. h. Speise (Gesen. unter נֶפֶשׁ), und die Speise, das Brot heißt der Stab, die Stütze des Herzens, sustentaculum cordis (Gesen. מַטֶּה und סְעַד). Und bei Homer heißt es gleichfalls: der *θυμός*, das Herz, das Gemüth, die Seele bedarf der Speise (J. 1, 468), das Herz, das Verlangen, den *θυμόν* mit Speise und Trank füllen oder sättigen (O. 17, 603), die Seele, das Herz, *ἦτορ*, mit Speise und Trank erquicken oder sättigen (J. 19, 307). [33] Selbst Pindar, der fromme, aber zu-

gleich rationalistische Dichter, der wohl erkannte, daß selbst lügenhafte Mythen (*μῦθοι*, Sagen, verächtlich Gerede) durch ihre Anmuth den Menschengeist berücken, daß die Charis, die Anmuth selbst „das Unglaubliche glaublich macht“ (*ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν*), und daher ohne Bedenken an den Mythen ändert oder wegläßt, was seinen Vorstellungen von den Göttern, d. h. seiner Vernunft und Humanität widerspricht, selbst Pindar nimmt keinen Anstand daran, daß die Götter essen, daß Tantalos sie zum Gastmahl eingeladen habe (*ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων*), nur das läugnet er als Rationalist, daß die Götter Menschenfleisch — Pelops Schulter — gegessen haben, daß irgend ein Seliger ein Fresser sei, *γαστρίμαργον*. Die Götter essen also, aber keineswegs nur deßwegen, weil sich der Mensch kein lebendiges Wesen ohne Nahrung denken kann, sondern auch deßwegen, weil sie sonst nichts von der Noth des Hungers wissen. Wie theilnehmend blickt Zeus auf den Achilleus herab, als dieser „um den Freund wehklagend,“ während „die Andern gingen zum Frühmahl hin, nicht Speise, noch Trank anrühret!“ Wie zärtlich sorgt er dafür, daß ihm nicht der Hunger, der unerfreuliche Hunger, *λιμὸς ἀτερπής*, wie er einige Verse später heißt, nahe! (J. 19, 340—348.) Das Alterthum kennt aber nur ein sensualistisches Wissen, das Wissen, das aus dem Fühlen, Erleben, Erfahren stammt, macht darum die Leiden der Menschen zu wenn auch nur vorübergehenden oder doch möglichen Leiden der Götter; denn die Hülfe der Götter beruht auf Theilnahme, die Theilnahme auf Mitgefühl, dieses auf Mitleiden, das Mitleiden auf der Erfahrung derselben Leiden. „Der Sonne lebensvolle Strahlen ruf ich an, heißt es in den Schutzflehenden des Aeschylos, den hehren Apollo, einst verbannt aus Himmelshöhn. Der g l e i c h e s L o o s e r f a h r e n, hilft (verzeiht, ist gnädig) d e n S t e r b l i c h e n,“ *εἰδὼς ἂν αἶσαν*

τήνδε συγγνοίη βροτοῖς. (V. 200.) Aber wer die Leiden des Lebens, kennt auch seine Freuden. Ja nur, wer die menschlichen Freuden und Genüsse kennt, weiß erst recht, was um die menschliche Noth ist. Um mit den Menschen leiden zu können, muß man daher auch mit ihnen sich freuen können. Und so ist es mit den Göttern; was die Menschen, erfreut auch sie. So schmücken die Musen die Tafel der Menschen und Götter, so ist die Getreidemutter, die nährende Demeter, ὄνειαρ und χάρμα, Labsal und Wonne für die Sterblichen und Unsterblichen. (Hymn. ad Dem. 269.) Wie daher zu seinen Leiden der Mensch die Götter herbeiruft, so ladet er sie auch zu jeder Freude, jedem Festmahl ein. Und wenn sie auch jetzt nur noch in Gedanken mit den Menschen speisen, einst nahmen sie wirklich, bei wichtigen Gelegenheiten wenigstens, an den Mahlen der Menschen Theil — gemeinsame Mahle, heißt es in einem Fragment Hesiods (187 Göttl.), gemeinsame Sitze hatten damals die unsterblichen Götter mit den sterblichen Menschen —; aber was einst wirklich war, ist jetzt immer noch möglich. Zu den Beweggründen der Gastfreundschaft, der Wohlthätigkeit gehört darum bekanntlich bei den Alten auch der Glaube, daß die Götter in der Gestalt Hülfsbedürftiger erscheinen, daß daher in diesem oder jenem Fremdling ein Gott verborgen sein könne. Auch im Alten Testamente erscheint bekanntlich Jehovah dem Abraham und läßt sich von ihm mit pflanzlicher und thierischer Speise bewirthen. So genießen die Götter der alten Welt selbst Fleisch und Brot mit den Menschen, um uns zu zeigen, daß nicht der abgefeimte Geist der Modernen, daß nur der Geist im Bunde mit dem Fleisch, nur der sinnliche, materielle Geist die Götter erzeugt hat. Doch wieder zurück zur Kunst!

Allerdings hat die Kunst, namentlich die bildende, die Aufgabe, den Gegenstand von den Bedürfnissen des Lebens abzuson-

dern. Die Venus als Kunstwerk ist nicht dazu gebildet, aber auch nicht bestimmt, Kinder zu empfangen und gebären, folglich auch nicht geschlechtliche Triebe und Gelüste zu erwecken. Dieses überläßt die Kunst dem lebendigen Fleisch und Blut, oder wenn sie auch Alles im Verlauf in ihr Gebiet hereinzieht, verlegt wenigstens die sinnliche Begierde in besondere untergeordnete Gestalten. Aber so wenig Praxiteles mit seiner Venus das Liebebedürfniß des Beschauers befriedigen wollte, so wenig verlangt es dieser vom Künstler, solange er wenigstens noch bei gesunden Sinnen ist und weiß, daß die Venus des Künstlers doch immer noch nicht die Venus selbst, die ganze, wirkliche Venus ist. Die Kunst ist der Olymp oder der Tempel der Götter. Im Tempel soll der Mensch nur an die Götter, nicht an sich und seine Bedürfnisse denken; der Tempel soll kein gemeines Haus, das Pulvinar der Götter kein Hochzeitbette, der Altar kein Küchenheerd sein; aber daraus folgt nicht, daß die Privatwohnung, der Heerd, die Schlafstätte, ja selbst der verborgenste Hauswinkel nicht auch eine Stätte der Götter sei, so wenig als daraus, daß sie den Glanzpunkt ihrer Existenz im Himmel oder auf dem Olymp haben, folgt, daß sie nicht auch zugleich auf der Erde wirken und walten. Was wären die Menschen, was die Götter, wenn ihr ganzes Wesen und Wirken in den Umfang eines Tempels gebannt wäre? In den Tempel der Kunst gehören keine Handlungen, wie sie jenes unglückliche Liebespaar bei Pausanias in dem Tempel noch dazu der keuschen Jungfrau Artemis ausübte. Aber wo wäre der trojanische Krieg, wo Helene und Paris, wo selbst der Vater der Götter mit seiner zahlreichen Nachkommenschaft, wenn ihn nur die Venus der griechischen Kunst, jene keusche, von den christlichen Archäologen so sehr bewunderte und vergötterte Venus begeistert hätte?

Die Kunst ist eine ewige Jungfrau; aber Lebensquell, Mut-

ter wird die Jungfrau nur, wenn sie ihre Jungfrauschaft aufgibt, der Schande des Materialismus, der Noth der Geburtswehen sich unterwirft. Die Kunst ist die Blume der Religion, aber nicht die Blume, die Frucht ist, wenigstens für den Menschen, der letzte Sinn der Pflanze. Die Blume erfreut uns mit Farben und Wohlgerüchen; aber nur die Frucht enthält die Bestandtheile, die Stoffe, auf die sich die Existenz und das Wesen selbst der Menschen und Götter gründet. Der Tempel der Kunst ist allein der Ehre und dem Ruhme der Götter geweiht, aber — wohl gemerkt! — nur wegen der Wohlthaten, die sie dem Menschen außer dem Tempel erweisen. Wo der Mensch seine Güter, da hat er auch seine Götter, seine Religion, aber diese Güter finden sich nicht im Tempel; *ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές*, ubi enim utilitas, ibi pietas, sagt Epictet. (Ench. 36.)

15.
Der Fluch.

„Die Götter sind die wunscherfüllenden Wesen." Welche Einseitigkeit, welche Willführ! Kann man nicht mit demselben Recht den entgegengesetzten Satz aufstellen: die Götter sind die wunschverneinenden Wesen? Ist dieß nicht selbst in dem oben für das Gegentheil angeführten Verse Homers: „aber nicht alle Gedanken und Wünsche des Menschen verwirklicht Zeus" deutlich ausgesprochen? Sagt nicht Homer ausdrücklich: „doch Zeus selber ertheilt, der Olympier, jeglichem Menschen, Edlen so wie Geringen nach eigener Wahl ihr Verhängniß?" (O. 6, 188.) „Gott aber gewährt dieß, jenes versagt er, was sein Herz auch immer beschließt, denn er herrschet mit Allmacht?"

(O. 14, 444.) Sagen nicht dasselbe die andern oben angeführten Dichter? Sagt nicht z. B. Theognis: „nicht wird Alles den Menschen erfüllt nach ihrem Verlangen, denn den Unsterblichen stehn weit nach die Menschen an Macht?" (617.) „Alles nach eigenem Sinn setzen die Götter ins Werk." (V. 142.)

Allerdings sind die Götter auch wunschverneinende Wesen, aber nur, weil sie, wenn keine Wünsche verneinen, auch keine gewähren könnten; denn es gibt unzählige Wünsche, die dem Einen nicht gewährt werden können, ohne daß die Wünsche des Andern versagt werden. „Vater Zeus! rief unwillig Menelaos, als er den Paris verfehlt hatte, nie gleicht dir an Grausamkeit einer der Götter;" aber derselbe Gott, der für Menelaos ein böser, grausamer, war für Paris ein gütiger, freundlicher Gott; denn was jener sich wünschte und von den Göttern erflehte, den Paris nämlich zu tödten, das verwünschte und verbat sich dieser. „Mir voll Huld, sagt Hektor, zuwinkte Kronion Sieg und erhabnen Ruhm, doch Schmach den Achäern und Unheil." (J. 8, 175.) *Ἀλλοπρόςαλλος* (J. 5, 831), „Andrerumandrer," „Hübenunddrüben" ist, nur mit einiger Veränderung seines eigentlichen Sinns, wornach es den Unbeständigen bedeutet, nicht nur ein Beiwort des Ares, des Kriegsglücks oder Kriegsgotts, sondern auch der andern Götter; denn was für den einen ein Unglück oder Uebel, wie z. B. der Tod für den Besitzer, das ist für den Andern, den Erben, ein Glück; der über Leben und Tod, Glück und Unglück verfügende Gott daher ein Andrer für diesen, ein Andrer für jenen. Wenn einer Geld auf der Straße findet, so ist dieser glückliche Fund für ihn ein *ἕρμαιον*, ein Gewinnst, den er der Huld des Hermes, aber für den Verlierer ein Schaden, den dieser der Tücke des Schicksals, oder wenn auch dem Hermes, doch nur ihm als dem Schutzpatron der Diebe zuschreibt. So ist und zwar nicht nur

einst bei den blinden Heiden, sondern auch jetzt noch bei den hocherleuchteten Christen, Das, was, wie z. B. ein Mißjahr, für die Einen d. h. die Armen, die Un- oder Wenigbemittelten „eine Strafe Gottes" ist, ein Zorngericht, für die Andern d. h. die reichen Gutsbesitzer, die großen Bauern, die Kornhändler ein Segen Gottes, ein erbauliches Freudenfest.

„Zwei Fässer stehen gestellt an der Schwelle Kronions (auf dem Fußboden seines Saals), voll das eine von Gaben des Wehs, das andre des Heiles." (J. 24, 527.) Aber der Inhalt beider Fässer ist – wenn auch nicht allein, denn es gibt noch eine andere Quelle des Uebels, die erst später sich zeigen wird, doch größtentheils — aus dem menschlichen Herzen oder Wesen geschöpft; denn es gibt nicht nur gutmüthige und gutthätige Wünsche, es gibt auch übelwollende, grausame, unbarmherzige Wünsche, — Dii te perdant! die Götter mögen dich verderben! *Ζεὺς ἄνδρ' ἐξολέσειεν* (Theogn. 851) — nicht nur Wünsche der Liebe und Dankbarkeit, die ihren Gegenstand in den Himmel zu ewiger Seligkeit erhebt, sondern auch Wünsche des Hasses, des Abscheus, der Rache, die ihren Gegenstand bis in den tiefsten Abgrund der Erde, in die Hölle zu ewiger Qual hinabstößt, nicht also nur himmlische oder englische Glücks- und Segenswünsche, sondern auch höllische, teuflische Flüche und Verwünschungen. Aber wie die Götter die Wünsche des Wohlwollens, so erfüllen sie auch die Wünsche des Uebelwollens.

Phönix hatte seinen Vater erzürnt, weil er auf die Bitte seiner von demselben zurückgesetzten Mutter dessen Nebengemahlin beschlafen hatte. Sobald es der Vater erfuhr, „rief er mit gräßlichem Fluch der Erinyen (Straf-, Rachegöttinnen) furchtbare Gottheit, daß nie sitzen ihm möcht' auf seinen Knieen ein Söhnlein des Phönix," „und den Fluch vollbrachte, *ἐτέλειον ἐπαράς*, der

grause, unterirdische Zeus (der Gott des Todtenreichs) und die schreckliche Persephoneia.“ (J. 9, 453.) Die Götter versagten dem Phönix eigene Kinder (493). Meleagros hatte im Streit um die Haut des Kalydonischen Ebers seiner Mutter Bruder erschlagen. Darüber war diese so in Zorn und Wuth gerathen, daß sie ihren Sohn verwünschte, mit Thränen auf den Knieen zu den Göttern der Unterwelt flehte, ihm den Tod zu geben, und die unbarmherzige, unerbittliche Erinys hörte sie aus dem Erebos d. i. der Unterwelt (J. 9, 566). Wie Althäas Fluch den Tod Meleagers verursachte, so verfluchte Theseus seinen Sohn Hippolyt, den seine Gattin bei ihm verläumdet hatte, — optavit, wie sich Hygin ausdrückt, a Neptuno patre filio suo exitum (exitium. Munckerus Hyg. Fab. 47) — und Neptun vollstreckte den Fluch an dem Unglücklichen. Sein Tod war, wie sich Pausanias (1, 22, 1) ausdrückt, eine Wirkung oder Folge von Verwünschungen, *συμβῆναι ἐκ καταρῶν*. Oedipus fluchte seinen Söhnen und der — übrigens in ihrem eigenen Wesen begründete — Fluch erfüllte sich auf grauenvolle Weise. Gräßlich schildert Aeschylos in den Sieben gegen Theben die zerstörenden Wirkungen dieser Vaterflüche. „Scheust du deiner Mutter Flüche nicht?“ ruft in den Choephoren des Aeschylos Klytemnestra ihrem Mörder Orestes zu, und nach der That verfolgen ihn diese Flüche rastlos von Ort zu Ort wie „wuthempörte Hunde.“ Plato führt in seinem reifsten Werke, seinen Gesetzen im 11. B. diese Beispiele als Beweise an, daß die Götter die Flüche der Eltern erhören, daß mit Recht ihre Flüche unter allen andern die unheilvollsten seien.

Die Wirksamkeit der Flüche hängt jedoch keineswegs nur von dem hohen, ja bei den Alten göttlichen Ansehen der Eltern ab. Der Fluch überhaupt ohne Ansehen der Person, des Ranges oder Standes — wenn gleich diese sein Gewicht verstärken, ebenso

wie die Förmlichkeiten und Feierlichkeiten, unter denen er ausgesprochen wird — ist kräftig — wie würde denn auch der Mensch fluchen, wenn er nicht an die Kraft seiner Flüche glaubte? — wenigstens ein Fluch, der ein begründeter, berechtigter ist. Illum ego devoveo . . . . Qui se scit factis has meruisse preces (Ovid. Ibis 93). Nur ein solcher ist ja auch ein mit allen Leibes- und Seelen-, d. h. Muskel- und Nervenkräften ausgerüsteter, feuriger, muthiger, seiner Erfüllung gewisser Fluch. Was ist aber das Recht des Fluchs? Erlittenes — auch befürchtetes — Unrecht oder Uebel; denn die alte Welt weiß noch nichts von einem bloßen, abstracten, nichtsnutzigen Recht; sie kennt kein Recht, das nicht ein Gut, ein Genuß, ein Vortheil, kein Unrecht, das nicht ein Uebel, ein Schade, ja nicht deßwegen allein, weil es ein Uebel, weil es ein Schaden, Unrecht wäre. Auch die Rechtsverletzung als solche, die Beleidigung, für welche der Beleidigte, wie Agamemnon (J. 3, 286) außer der Entschädigung, der Zurückgabe der geraubten Gegenstände, ad injuriae expiationem (Platner, Not. Juris et Just. ex Hom. et Hes. p. 116) noch ein besondres Straf- oder Bußgeld fordert, ist ja ein Leid, ein Uebel, eine Kränkung, eine Ruhestörung, eine Aufregung der Galle, die Jedem weh thut. Wer also Unrecht, d. h. im Sinne der nicht zwischen Recht und Moral unterscheidenden Alten, Böses oder Uebles thut — das Uebel der That nach ist das Böse der Gesinnung nach — muß Uebel leiden und zwar wo möglich dasselbe Uebel. „Wer seinen Nächsten verletzt, dem soll man thun, wie er gethan hat“ (3. Mos. 24, 19). „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brand (adustio) um Brand, Wunde um Wunde, Beute um Beute“ (2. Mos. 21, 23—25). „Für böses Wort ein böses Wort! für Todesstoß den Todesstoß! dem Thäter Leiden! *δράσαντι*

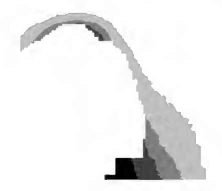
$\pi\alpha\vartheta\epsilon\tilde{\iota}\nu$, so lautet ein uraltes Wort", sagt Aeschylos in den Choephoren (313—18). Diese auf die allernächste, allersinnlichste Ideenassociation gegründete pathologische Nothwendigkeit, diese aus unmittelbarer, unwillkürlicher Reaction gegen die schmerzliche Uebelthat entspringende Gesinnung oder vielmehr Leidenschaft der Rache, der Wiedervergeltung des Bösen mit Bösem, des Gleichen mit Gleichem — eine Leidenschaft, die übrigens, abgesehen von den praktischen Schwierigkeiten ihrer buchstäblichen Befriedigung, zum Heile der Menschheit fast bei allen Völkern von dem menschlichen Eigennutz durch Sühnebußen d. i. Bußgelder bezähmt und beschwichtigt wird — diese allein ist der ursprüngliche und wahre naturgemäße Rechtsgrund der Strafe — der Rechtsgrund der Strafe im Sinne der Alten daher auch so sinnlich, so impertinent, so grob materiell als das um Rache zum Himmel schreiende Blut.

Rache ist freilich nicht Strafe im Sinne der Juristen. „Die bürgerliche Strafe ist unterschieden von der Rache. Diese ist ein ohne einen rechtlichen Grund zugefügtes Uebel." „Die bürgerliche Strafe ist ein vom Staate, wegen einer begangenen Rechtsverletzung zugefügtes, durch ein Strafgesetz vorher angedrohtes sinnliches Uebel." (Feuerbach, Revision 1. S. 66 u. 56.) „Rache (ultio) ist das Bestreben, denjenigen, welcher uns Unlust verursacht hat, blos darum wieder Unlust empfinden zu lassen, weil uns sein Leiden Lust gewährt. Hierzu kann es kein Recht geben." (Gros, Lehrb. der phil. Rechtswiss. §. 107.) Aber gleichwohl ist die bürgerliche Strafe nur ein vom Staate adoptirtes (aus einer Privatsache zu einer öffentlichen Sache gemachtes), legalisirtes, mit einem andern Namen getauftes, in juristische Formen gekleidetes, natürliches Kind der Rache. Beweis ist die Geschichte des Criminalrechts. „Die geschichtliche Entwickelung

des Strafrechts beginnt bei allen Völkern mit der Privatrache der Familien oder Stämme." (Feuerbach, Lehrb. d. peinl. R. §. 8.) „Hiervon sind nachher alle Strafbestimmungen ausgegangen und Plutarch bemerkt richtig de sera numinis vind. c. 6: *αἱ μὲν δικαιώσεις αἱ παρὰ ἀνθρώπων μόνον ἔχουσι τὸ ἀντιλυποῦν, καὶ ἐν τῷ κακῶς τὸν δεδρακότα παθεῖν ἵστανται*" (Götte, Ursprung der Todesstrafe S. 25), d. h. die menschlichen Strafen wollen nur wieder kränken, haben nur das Uebelleiden des Thäters zum Zweck. Beweis ist vor Allem die selbst heute noch existirende Todesstrafe. Was ist denn, abgesehen von den Zweckmäßigkeits- und Sicherheitsgründen, welche ja der strenge Rechtsbegriff verschmäht, bei Lichte besehen, der letzte, wahre Grund, worauf sie sich stützt? Nur das uralte Gesetz der Blutrache: „wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden." Mag der Gesetzgeber, mag der Jurist noch so sehr zwischen Rache und Strafe unterscheiden — was die Theorie in der Abstraction sondert, das ergänzt und verbindet die Praxis, das Leben. Ob der Verbrecher als Opfer der Volksjustiz oder des peinlichen Processes, ob durch die Hand des beleidigten Blutsverwandten oder des Scharfrichters fällt — dieser Unterschied betrifft nur die Art und Weise der Vollstreckung, nicht das Wesen der Todesstrafe. Der Vollzug derselben — was ist aber ein Gesetz ohne seine Vollstreckung? — erregt noch heute dasselbe Gefühl, aus dem ursprünglich das Gebot der Blutrache hervorgegangen, ist noch heute ein öffentliches Freudenfest blutdürstiger Rachsucht. „Ich könnte dem Kerl selbst den Kopf abschlagen", „der Kerl hat's verdient", „es wird dem Kerl nur sein Recht", aber dieses Recht ist nur das Uebel der Strafe und zwar das äußerste, höchste Uebel, das dem Menschen zu Gebote steht — der Tod. Ein deutlicher Beweis, daß der wahre Grund der

Todesstrafe nur die Rache ist; denn die Rache ist nicht weniger blind, als grausam; sie hat kein Maaß, keine Schranke in sich; sie geht so weit, als sie nur gehen kann, als nur immer das menschliche Vermögen reicht; sie ist daher nur befriedigt in der Vernichtung ihres Gegenstands, aber nur deßwegen, weil es über den Tod hinaus kein Uebel gibt, weil hier die Natur leider! der unendlichen Rachsucht des Menschen — dem jus belli est infinitum — eine unübersteigliche Schranke gesetzt hat. Der Verräther Leokrates, sagt z. B. Lykurgos gegen denselben (34, 6), verdiente mit vollem Rechte eine größere Strafe, als den Tod, wenn es eine solche gäbe, *εἴ τις μείζων εἴη τιμωρία θανάτου*. Eben deßwegen begnügten sich auch unsre Vorfahren nicht mit der einfachen Todesstrafe, sondern verschärften sie, sei's innerlich oder äußerlich, mit den grausamsten Qualen und Martern (s. z. B. Tittmann, Geschichte d. deutschen Strafgesetze §. 26. §. 74. §. 81), um uns durch den genialen und jovialen „Meister Auweh“ die Lehre einzuschärfen, daß zwischen förmlicher und unförmlicher, gesetzlicher und ungesetzlicher Rachsucht nur ein Unterschied für den Juristen, aber nicht den Menschen existirt.

Uebelleiden also nur ist der Rechtsgrund zum Uebelthun. Wenn ich aber einem Andern Böses wünsche, ohne daß er mir Böses gethan hat, so habe ich dazu keinen Grund, keine Nöthigung in mir; es ist ein bodenloser, leichtsinniger, muthwilliger Wunsch, ein Wunsch, mit dem daher auch nicht der Glaube an seine Kraft verbunden ist. „Wie ein Vogel (Sperling) dahin fährt und wie die Schwalbe fliegt (verfliegt), also ein unverdienter (unbegründeter, unverschuldeter, חִנָּם sine causa) Fluch trifft nicht ein.“ (Sprüche Sal. 26, 2.) Was ganz Andres ist dagegen der Fluch der Nothwehr, der durch das Druckwerk erlittenen Unrechts aus dem tiefsten Grund der Brust herausgepreßte Rache-



wunsch, der eben in dieser seiner Wahrheit, Gründlichkeit und Unabwendbarkeit auch die Gewißheit seiner unfehlbaren Wirksamkeit hat. So gewiß, so nothwendig mit dem Lichte die Helligkeit, mit dem Wasser die Flüssigkeit, so nothwendig ist im Gemüthe des Menschen mit dem Schmerz des Uebelleidens die Lust des wiedervergeltenden Uebelthuns verknüpft; wenn dieser Zusammenhang zerrissen, der Uebelthäter nicht gestraft, mein Wiedervergeltungswunsch nicht erfüllt wird, so ist kein Gott. Die Götter sind heißt hier: sie sind gerecht — wer nicht gerecht, ist kein Gott, oder: wo keine Gerechtigkeit, ist keine Gottheit — aber sie sind gerecht heißt: sie erfüllen die gerechten — je nach dem Standpunkt des Menschen für gerecht geltenden — Wünsche. Ein gerechter Wunsch ist aber vor Allem der, daß wer mir Böses thut, Böses leide. Oder: die Götter sind gerecht heißt: sie bestrafen die, welche die Menschen verfluchen, sie vollstrecken die menschlichen Flüche; denn die Götter bestrafen nur, was der Mensch selbst verabscheut und verwünscht; sie bestrafen nur den, welchen die Menschen selbst bestrafen, wenn sie es können, verwünschen, wenn sie es nicht können. Der Satz überhaupt: „es gibt einen Gott" ist hier gleich dem Satz: „es gibt eine Rache, eine Strafe." „Die Thoren sprechen in ihrem Herzen: es ist kein Gott" (Ps. 14, 1), aber diese Thoren sind nur die Gottlosen, d. h. die Uebelthäter, die das Volk verzehren, „wie wenn sie Brot verzehrten" (V. 4) und in ihrem Herzen sprechen, es ist keine Rache, keine Nemesis, weil sie für den Augenblick — dauere dieser Augenblick auch Jahre — keine Strafe erleiden und befürchten. „Mein ist die Rache und Vergeltung", sagt Jehovah. (5. Mos. 32, 35.) „Der Herr ist ein eifriger Gott und ein Rächer, ja ein Rächer ist der Herr und zornig." (Nahum 1, 2.) Diese Sätze sagen, aus den hebräischen Barbarismen der Theo-

logie in das Deutsch der Anthropologie übersetzt, nichts andres als: die Rache ist ein göttliches Ding, ein göttlicher Genuß. [34] „Der Gerechte wird sich freuen, wenn er solche Rache siehet und wird seine Füße baden in der Gottlosen Blut. Daß die Leute werden sagen: gewiß, der Gerechte wird belohnt, gewiß, es ist ein Gott, der richtet im Lande." (Ps. 58, 11. 12.) Aber es heißt auch von Gott selbst in Beziehung auf die Israeliten, wenn sie seiner Stimme nicht gehorchen, ihn durch ihren Ungehorsam erzürnen und beleidigen: „der Herr wird sich freuen über euch, daß er euch umbringe und vertilge." (5. Mos. 28, 63.) „Der Weisheit Anfang ist des Herrn Furcht", aber diese Furcht des Herrn ist nur die Furcht des Uebels, der Strafe, die den Uebelthäter, den Gottlosen trifft.

Wo der Mensch um Rache zu Gott fleht: „Stehe auf, Herr, in deinem Zorne, erhebe dich über den Grimm meiner Feinde ... laß der Gottlosen Bosheit ein Ende nehmen" (Ps. 7, 7. 10), da verbirgt der Gott sein Antlitz, da schweigt er stille (Ps. 83, 2), d. h. da gibt er kein Zeichen seiner Existenz von sich; da rufen die Feinde höhnisch: „wo ist dein Gott?" (Ps. 79, 10), da ist die Existenz Gottes selbst nur eine problematische, zweifelhafte, nur eine Herzensforderung, ein Wunsch; wo aber dieser Wunsch Existenz wird, wo der Fromme statt in den Thränen des Rachegebetes, im Blute seiner Feinde sich badet, da ist auch die Existenz Gottes eine unbestreitbare Thatsache, da ruft er in triumphirender Gewißheit aus: es ist ein Gott! Vater Zeus, ruft bei Homer Laertes aus, als sein Sohn Odysseus sich ihm zu erkennen gegeben und die Ermordung der Freier angezeigt hatte, „fürwahr noch seid, „lebt" ihr Götter (ἦ ῥα ἔτ' ἔστε θεοί) im hohen Olympos, wenn wirklich die Freier ihren frevelhaften oder „ruchlosen" Uebermuth gebüßt haben." (O. 24, 351.) Abstulit hunc

tandem Rufini poena tumultum (nämlich die labefacta Religio, den Zweifel an der Existenz eines Gottes) absolvitque Deos. (Claudian in Ruf. 1, 20.)

Der Gerechte oder Fromme freut sich, sagt der Theolog, z. B. der Erzbischof Amulo (Epist. ad Gothescalcum in der Ausgabe Abogard's von Baluzius), nicht wegen des Untergangs der Bösen, sondern wegen des Anblicks der sich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie läßt sich in Wahrheit die Ausübung der Strafgerechtigkeit, die eben in der Vernichtung der Bösen besteht, von dieser unterscheiden? Wenn die Todesstrafe gerecht ist, so ist erst mit dem Schwertstreich des Scharfrichters, der das Haupt vom Rumpfe trennt, die Gerechtigkeit des Todesurtheils vollstreckt. Wenn ich dem Richter darüber meinen Beifall bezeuge, daß er den Uebelthäter zum Tode verurtheilt, warum soll ich nicht auch dem Scharfrichter, wenn er noch dazu meisterhaft dieses Urtheil vollzieht, ein Da capo zurufen?

„Belohnung steht der Bestrafung contradiktorisch entgegen... Die Belohnung setzt Verdienst, die Bestrafung Verschuldung voraus, jene soll Lust, diese Schmerz erregen." Feuerbach. (Ist Sicherung Zweck der Strafe? Bibl. f. d. peinl. Rechtsw. 1. Th. 2. St. S. 12.) Wenn wir nun aber „einem Bürger, der einem Bürger das Leben gerettet hat, eine Bürgerkrone zur Belohnung geben", machen wir ihm nicht diese Freude oder Lust für die Lust, die er uns durch seine That bereitet hat? Ist das Gefühl, welches eine patriotische Wohlthat belohnt, ein unparteiisches, uninteressirtes, wenn auch kein interessirtes in dem gewöhnlichen merkantilischen Sinne? Wenn nun aber im Gegentheil ein Mitbürger ohne Ursache einem Andern Uebel, Schmerzen verursacht, fühlen wir diese Uebel, diese Schmerzen nicht mit, auch wenn wir keine Blutsverwandte sind? Woher sonst denn der Schauer und

das Mitleid bei der Kunde von einer verbrecherischen That? Fühlen wir also nicht auch unwillkürlich Lust an dem für diesen Schmerz dem Urheber desselben erwiederten Schmerz? Woher sonst denn das Urtheil, daß das Uebel des Uebelthäters ein gerechtes ist? Oder ist etwa gar die Verknüpfung des Strafübels mit der Uebelthat nur ein Act der Logik, ein Act uninteressirten Denkens? Ist es die „Idee der Gerechtigkeit“ oder nicht vielmehr die Liebe zum Leben, die Lebenslust, die auf die Lebensberaubung den Schmerz der Todesstrafe, nicht also die Furcht vor dem Tode, die auf den Todtschlag die furchtbarste Strafe gesetzt hat? Ist es nicht der Schrecken vor dem Verbrechen, von dem unsre Abschreckungsprincipien abstammen? So lange man daher keine That bestrafen kann ohne den Thäter, und keinen Thäter, ohne ihm Uebel und folglich Schmerzen zuzufügen, so lange man noch nicht das Kunststück gemacht hat, den Verbrecher zu köpfen, ohne zugleich dem Menschen den Kopf vom Rumpfe zu hauen, so lange werden auch alle Rechtsgründe, die man für die Todesstrafe anführt, um die göttliche und menschliche Strafgerechtigkeit in diesem Punkte von dem alten Jus talionis zu unterscheiden, nur für Blendwerk gelten, wodurch man sich und Andern aus falscher Schaam den wahren Grund der Todesstrafe aus dem Sinn schlagen will. Bemerkt sei noch in Betreff der Flüche, daß, da die Götter die Vollstrecker, d. h. die persönlichen oder personificirten Thatkräfte der menschlichen Wünsche sind, ohne Unterschied eine Wirkung oder Begebenheit ebensowohl dem Gotte, als dem Fluche zugeschrieben, ohne Unterschied ein Fluch als selbstthätig, als sich selbst vollstreckend oder als von Gott vollstreckt vorgestellt werden kann. So ist es bei Aeschylos in den Sieben gegen Theben die Erinys, welche den Fluch des Oedipus gegen seine Söhne vollstreckt, aber ebenso setzt sich auch der Fluch selbst durch,



ἐξέπραξεν, οὐδ' ἀπεῖπε πατρόθεν εὐκταία φάτις (V. 786), heißt darum Vollender (freilich auch vollendet oder in Erfüllung gehend), τέλεια, τελεσφόρος (V. 614), wie sonst die Götter heißen. So sagt bei Sophokles im König Oedipus Teiresias zu diesem: „vertreiben wird dich einst aus diesem Lande der schreckliche Fluch des Vaters und der Mutter" (V. 417), Herakles in den Trachinierinnen zu seinem Sohne Hyllos: „ich verfolge dich und wär' ich unten, immerdar mit schwerem Fluche" (eigentlich fluchend, V. 1202), hernach aber: „es wartet dein der Götter Fluch" (1240). Und Oedipus auf Kolonos ruft (V. 1376) die Flüche gegen seine Söhne als Helfer, Mitkämpfer, ξυμμάχους an. Σύμμαχοι sind und heißen aber auch die Götter. „O Vater Poseidon, fleht Theseus in Euripides Hippolytos (V. 886), du hast mir einst drei Wünsche oder Flüche ἀρὰς gewährt, vernichte mit einem dieser meinen Sohn!" Nachdem dieser Fluch in Erfüllung gegangen war, meldet ihm der Bote dieses Ereigniß mit den Worten (V. 1166): seine über ein Meerungethüm scheugewordenen Pferde haben ihn vernichtet und die Flüche deines Mundes, die du im Gebet an deinen Vater, den Herrn des Meeres, wider deinen Sohn geflucht. Endlich macht ihm Artemis die Voreiligkeit und Unbesonnenheit seiner Verwünschung mit den Worten zum Vorwurf (1323): viel zu voreilig hast du die Flüche losgelassen gegen den Sohn, ἀρὰς ἀφῆκας, und ihn getödtet. Livius (40, 5) sagt von den Flüchen, welche gegen den König Philipp und seine Kinder ausgestoßen worden waren, daß sie von allen Göttern erhört wurden und so bewirkten, daß er selbst gegen sein eigenes Blut wüthete. Quae dirae brevi ab omnibus Diis exauditae, ut saeviret ipse in suum sanguinem effecerunt. Und Petronius A. sagt in seiner Beschreibung des Bürgerkriegs von dem vor Cäsar fliehenden Römer statt: er verwünscht, zwar satyrisch, aber doch höchst tref-

fend: er tödtet mit Gelübden oder Wünschen (Flüchen) den abwesenden Feind, absentem votis interficit hostem. Die allgemeine Furcht vor „höhern Mächten, von denen sich der Mensch abhängig fühlt", die Furcht vor Göttern also ist großentheils im Grunde nichts andres, als die Furcht vor der unbeschränkten Macht der Flüche. Defigi quidem diris deprecationibus nemo non timet, sagt bekanntlich Plinius. Nauta, caveto Rura, quibus diras indiximus, impia vota. (Val. Catonis Dirae 61. ed. Chr. Arnoldus Lugd. B. 1652.) Glücklicher Weise kann man jedoch auch durch Flüche sich wehren, sich helfen, sich rächen, *ἀραῖς ἀμυνομένων*, wie Libanius von sich sagt. (*Βιος* ed. cit. p. 99.) Im Alten Testament 1. Sam. 12, 18 heißt es: „das Volk fürchtete den Jehovah" oder „den Herrn", aber es heißt auch ebenso daselbst 14, 26: „das Volk *fürchtete den Eid*" oder den Fluch, denn der Eid, den Saul das Volk hatte schwören lassen, lautete ja: „Verflucht sei der Mann, der ißt", daher auch das hier im Hebräischen gebrauchte Wort entweder allein oder mit einem andern Wort, das hernach angeführt werden wird, verbunden, Verfluchung bedeutet. Das Alte Testament ist überhaupt reich an Beispielen von der furchtbaren Macht der Flüche. So ließ der moabitische König Balak den Wahrsager oder Propheten Bileam zu sich kommen und bat ihn aufs dringendste, dem israelitischen Volke zu fluchen: „So komm nun und verfluche mir das Volk, ... denn ich weiß, daß, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchst, der ist verflucht." (4. Mos. 22, 6.) Aber Jehovah ging selbst — so wichtig war sein Fluch und Segen — dem Bileam entgegen und verwandelte den Fluch in Segen. Als Josua die Stadt Jericho zerstört hatte, sprach er über sie den Fluch: „Verflucht sei der Mann vor dem Herrn, der diese Stadt Jericho aufrichtet und baut. Wenn er ihren Grund leget, das

koste ihm seinen ersten Sohn, und wenn er ihre Thore setzet, das koste ihm seinen jüngsten Sohn." (Josua 6, 26.) Und dieser Fluch wurde buchstäblich wahr. (1. Kön. 16, 34.) Wenn der Israelite sein Weib im Verdacht eines Ehebruchs hatte, so führte er sie in den Tempel vor den Priester, und dieser ließ sie schwören, indem er ihr ein mit verderblichen Flüchen gleichsam geschwängertes oder vergiftetes Wasser zu trinken gab, welches ihr im Falle verläugneten Ehebruchs Schwinden der Hüften und Aufschwellen des Leibes, nach H. Michaelis (Mos. Recht 5. Th. §. 263) scharfsinniger Diagnose die hydropsis ovarii verursachte. Der Priester sagte bei diesem Gottesurtheil, worin der eben genannte gelehrte Herr sogar einen Beweis von „der göttlichen Sendung Mosis" erblickt, 4. Mos. 5, 21: „der Herr setze dich zum Fluch und zum Schwur", d. h. zu einem Beispiel des Fluchs und Meineids, „unter deinem Volke, daß der Herr deine Hüfte schwinden und deinen Bauch schwellen lasse." Aber es könnte hier ebenso gut statt: „der Herr" der Fluch stehen und heißen: der Fluch wider den weiblichen Ehebruch setze dich zu einem abschreckenden Beispiel seiner göttlichen Allgewalt! Es ist mit dem Fluche, wie mit dem Wunsche, dem Gebete überhaupt. „Gott ist allmächtig", aber auch „das Gebet ist allmächtig." „Des Gerechten Gebet, heißt es in der Bibel, vermag viel, wenn es ernstlich ist. Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen (retten, heilen), und der Herr wird ihn aufrichten" (Jac. 5, 15. 16), — ein Satz, in dem zugleich die Wirksamkeit des Gebets und die des Herrn ausgesprochen ist, wie in dem oben aus Livius angeführten Satze zugleich die Wirksamkeit der Götter und die Wirksamkeit der Flüche. [35]

———

16.
Der Eid.

Die Flüche und Verwünschungen kommen im Alterthum, auch im christlichen, keineswegs nur, wie bei uns, im gemeinen Leben zum Vorschein; sie spielen dort eine höchst wichtige politische und juristische Rolle, erscheinen bei den feierlichsten Handlungen, bilden selbst einen wesentlichen Bestandtheil der Eidschwüre. So versichert bei Homer Agamemnon mit einem Eidschwur dem Achilleus, daß er nie an Brises Tochter Hand angelegt, und schließt mit dem Worte: „Schwör ich einiges falsch, dann senden mir Elend die Götter ohne Maaß, wie sie senden dem frevelen Schwörer des Meineids.“ (J. 19, 264.) Und als die Achäer und Trojer übereingekommen waren, daß Paris und Menelaos durch einen Zweikampf dem Krieg ein Ende machen sollten, riefen sie die Götter zu Zeugen und Wächtern dieser Uebereinkunft an, schlachteten Lämmer, sprengten Wein, und schlossen den Eidschwur mit dem Gebet an die Götter, die Eidbrüchigen zu vernichten: „Blutig fließ ihr und der Kinder Gehirn, wie der Wein hier rings auf der Erde.“ (J. 3, 298.) Aber nicht nur Ares, der rohe Kriegsgott, auch Dike, die Göttin der Gerechtigkeit, und Themis, die Göttin der gesetzlichen Ordnung, welche „die Versammlungen der Männer festsetzt und auflöst“, fluchen und verwünschen. Der Eid der Heliasten in Athen, worin sie unter Anderm versprechen mußten, keine Geschenke anzunehmen, schloß mit den Worten: „Ich schwöre beim Zeus, dem Poseidon und der Demeter, Verderben müsse (oder soll) mich und meine ganze Familie treffen, wenn ich diesen Eid in irgend einem Stücke breche: im Gegentheil aber, müsse es mir immer wohl gehn.“ (Petitus, Leges Att. Paris 1635. p. 13. 301.) Eben so eröffnete die

Raths- und Volksversammlungen der Herold mit Glückwünschen gegen das athenische Volk, aber auch mit Flüchen wider die dem Gesetze zuwider Handelnden. (Ebend. 207.) „So wie ich dieses Schwein hier schlage, so schlage mich Jupiter, wenn ich falsch schwöre" oder: „so wie ich diesen Stein aus der Hand werfe, so werfe mich Jupiter aus meinen Gütern." So schwor der Römer. Bei den Römern bedeutet ein und dasselbe Wort: sacer heilig und verflucht, d. h. „den strafenden Göttern oder dem Verderben, dem Tode geweiht. Daher hieß auch der Eid sacramentum, weil ein Jeder sein Haupt den Göttern verpfändete, wenn er einen Eid schwur, der Meineidige verflucht, verbannt war, ungestraft daher getödtet werden konnte." (Hartung, Relig. der Römer 1, 139.) Bei den Hebräern geschahen gleichfalls die „feierlichsten Eide bei Opfern, die der Eidabnehmende zerlegte, so daß der Schwörende durch die zerlegten Opferstücke hindurch gehen mußte mit der ausgesprochnen oder darunter verstandnen Verwünschung: Gott solle dem Meineidigen eben das thun, was an dem Opfer geschehen sei oder so viel mehr ihn strafen, als er mächtiger sei." (Michaelis, Mos. Recht § 302.) Michaelis bestimmt daher den Eid als eine „Anrufung Gottes, ein Gebet an Gott um ein Strafübel, das er an uns üben soll." (§ 156.) „Bei den Indern stellte man sich beim Eide vor den Tempel des rächenden Siva, wie der alte Deutsche bei dem Donnergotte schwur." (Bohlen, Altes Indien 2, 58.) Der Eidschwur ist sogar nichts als eine bedingte Verwünschung oder Verfluchung, eine mit einem Fluch beschwerte Betheuerung oder Versicherung überhaupt. Jeder Eid endet in Flüchen, sagt Plutarch, auf den Fall, daß einer falsch schwören sollte, d. h. jeder Eid enthält einen Fluch gegen den Meineid, bestätigt seine Wahrheit durch den Fluch gegen das Gegentheil, d. h. durch die gräßlichen Uebel, die sich gegenseitig

die Schwörenden im Falle der Unwahrheit androhen. Im Hebräischen bedeutet daher dasselbe Wort אָלָה Schwur, Eid und Fluch, Verwünschung, ja nach der offenbar richtigen Bemerkung eines neuern Orientalisten (die Psalmen von Hupfeld, zu Ps. 7, 7) ist sogar nicht, wie nach den bisherigen Lexiken, der Eid, sondern die Verwünschung die erste Bedeutung, „weil jeder Schwur in einer Verwünschung besteht, wie aus der Construction der Verba des Schwörens mit אם und אם לא erhellt". Darum steht auch in der Uebersetzung der Septuaginta ἀρά, Fluch, Verwünschung, oft für Eid, Schwur.

Neuere Juristen haben ihren geläuterten Vorstellungen von dem Wesen „der Gottheit", d. h. dem religiösen Rationalismus zufolge, der halb theistisch, halb atheistisch ist, auch den Eid halbirt, den einen Theil festgehalten, den andern, gerade wesentlichsten Theil weggelassen. Sie haben nämlich, wie übrigens auch schon die heidnischen Rationalisten, z. B. Cicero, die Gottheit aus einem handelnden, thätig eingreifenden Wesen zu einem müßigen, theoretischen Wesen, aus einem Rächer zu einem „bloßen Zeugen" gemacht, weil der Rächer eine zu menschliche, Gottes unwürdige Vorstellung wäre, als wenn nicht auch der Gott, welcher als Zeuge in die menschlichen Händel und Rechtsstreitigkeiten hereingezogen und angerufen wird, ein gemein menschliches Wesen wäre. Die Alten riefen wohl auch die Götter als Zeugen auf, aber nicht um ihre Gegenwart den Meineidigen nur sehen, sondern auch fühlen zu lassen. Deos nunc testes esse, mox fore ultores. (Livius 3, 2.) Uebereinstimmend hiermit bestimmten die christlichen Juristen den Eid. [36] Aus diesem Grunde haben auch die alten Völker, wenigstens gerade die Völker, die in dieser Materie für uns das meiste Gewicht und Interesse haben, die Israeliten und Römer mit einem ganz richtigen Tact die Be-

strafung des Meineids als solchen den Göttern überlassen. Und doch haben selbst christliche Juristen, welche, wie z. B. Carpzov, trotz ihrer Unterscheidung zwischen allgemein gültigen und speciell jüdischen Gesetzen, die verbindende Kraft des mosaischen Gesetzes anerkannten, das Verbrechen gegen Gott an die Spitze des Criminalrechts stellten, sich überhaupt so viel als möglich auf die Bibel beriefen — manche deducirten selbst aus dem Strick, womit sich Judas erhängt, weil er auch ein Dieb gewesen sei, das Recht, auch ihrerseits die Diebe zu erhängen [37] — die Autorität des mosaischen und römischen Rechts in diesem Stücke verworfen, das Recht der Gottheit, den Meineid zu bestrafen, sich selbst angemaaßt, ohne zu bedenken, daß die bürgerliche Bestrafung des Meineids die höchste Entweihung des Eides — wenn sie selbst gleich diese zur Voraussetzung hat und als Entschuldigungsgrund anführt — ja selbst die indirecte Aufhebung seines Wesens ist; denn ich mache dadurch die Furcht vor Gott zur Furcht vor der weltlichen Macht und Strafe, den Eid aus einer Sache der Religion zu einer Sache des peinlichen Rechts, aus einem Act der Gottesbejahung zu einem Act thatsächlicher Gottesläugnung. Hat der Eid, hat die Religion trotz ihrer Schreckmittel nicht so viele zuverlässige Macht über den Menschen, daß sie für sich selbst im Stande ist, ihn von der schändlichen Lüge des Meineids abzuhalten, nun! so menge man auch nicht die Religion in juristische Dinge, und lasse den Namen Gottes ganz aus dem Spiele, um dem Menschen die höhnische Enttäuschung zu ersparen, daß unter dem Gott des Criminalrechts nur der Henker zu verstehen ist, so motivire man nicht nur die Strafe des Meineids damit, daß man dem Crimen laesae Majestatis divinae, dem Verbrechen gegen Gott oder den Gottesglauben das Verbrechen gegen den Menschen, gegen den bürgerlichen Glauben unterschiebt, sondern man

mache auch ehrlich und offen ein diesem menschlichen Motiv entsprechendes menschliches Wesen oder Gut zum Gegenstand des Eidschwurs, wenn nun einmal schlechterdings geschworen werden muß.

Es ist ja gar nicht nothwendig, daß der Mensch bei den Göttern schwöre. Er schwört auch oder kann schwören z. B. als König bei seinem Zepter, als Soldat bei seinen Waffen, als Fischer bei seinem Netze, als Mensch, abgesehen von seinem Stande und Gewerbe, bei seinem eignen oder eines Geliebten Haupte, als englischer Lord bei seiner Ehre, als Türke bei seinem Barte, als Beduine bei seinem Zeugungsglied. Selbst wo man bei den Göttern schwört, schwört man sehr häufig zugleich noch bei einem andern Gegenstand. So schwört Juno in der Ilias nicht nur bei der Erde, dem Himmel und der stygischen Fluth, sondern auch bei dem Haupte des Zeus und ihrem Hochzeitbette, bei welchem sie nie wagte falsch zu schwören. (J. 15, 40.) So Odysseus, ehe er sich noch zu erkennen gab, beim Zeus und dem gastlichen Tisch und dem Heerde des Odysseus. (O. 20, 230.) Selbst wenn auch der Mensch nur bei den Göttern schwört, ohne einen andern Gegenstand außer ihnen zu nennen, so steckt dieser doch dem Gedanken nach in der Verwünschung, die jeder Eid, sei's nun stillschweigend, sei's ausdrücklich, enthält. Wenn ich den Zeus zum Zeugen und Wächter eines Bündnisses aufrufe mit dem gebieterischen Wunsche: wer den Bund nicht hält, möge oder soll vernichtet werden; so schwöre ich ebenso gut bei meinem Leben, indem ich es zum Pfand einsetze, als der, welcher ausdrücklich sein Leben beschwört und verpfändet. Jeder Schwur enthält eine Verneinung, der Schwur des Königs z. B.: so wahr ich König bin! den Satz: ich bin, ich will kein König sein im Fall der Lüge; und erst in diesem verneinenden, wenn auch nicht



ausgesprochenen Nachsatz ist der Sinn des Vordersatzes enthalten.

Das Gewicht des Eidschwurs ruht nur auf dem Werth des Pfandes. Wer Nichts besitzt, kann auch Nichts verpfänden, wer nichts Theures hat, auch Nichts betheuern. Wo Nichts zu finden, da hat auch der Kaiser, „der König der Könige", wie sich Kaiser Maximilian nannte, aber nicht nur der irdische, sondern auch der himmlische kein Recht mehr. Was liegt mir daran, daß mein Hirn wie Wein verspritzt, mein Kind getödtet, mein Weib geschändet werde, wenn ich mein Leben, mein Weib und Kind nicht liebe? Wozu also, um den Erfolg dieser Verwünschung zu vergewissern, den Zeus zum Zeugen und Rächer anrufen? Nur unter der Voraussetzung vom Gegentheil, hat diese Rachedrohung Kraft und Sinn. Heilig ist der Eid nur, weil der Gegenstand der Verwünschung heilig ist, weil ich Das wünsche, im höchsten Grade wünsche, nicht verlieren will, was ich verwünsche. Ich will nicht mehr sein der ich bin, ich will gar nicht mehr sein — denn nur im Dieser, im Derselbe sein liegt der Werth des Seins für den Menschen — wenn nicht wahr ist, was ich sage, wenn nicht wahr wird, was ich verspreche. Was hätte diese Selbstverpfändung, diese Selbstaufgebung für einen Sinn, wenn mir nicht das Sein das Höchste, das Theuerste und eben deßwegen Heiligste wäre? Und wozu rufe ich die Götter auf, als nur zu bestätigen, daß sie die wunschgewährenden Wesen sind? Dem Ausspruch: ich will nicht sein, liegt ja der Sinn zu Grunde: so wenig ich sterben, nicht sein will, so wenig will ich lügen; so wenig ich gegen mich selbst, gegen den innersten Wunsch meines Wesens, meiner Selbstliebe sein kann, so wenig kann ich gegen die Wahrheit sein; so wenig ich vom Leben, so wenig will ich, kann ich von der Wahrheit dieses Wortes, dieses Versprechens

lassen. Mit diesem Worte hast du mein Leben in der Hand. Ein Wort ein Mann. Mit meinem Blute besiegle ich dieses Wort, dieses Versprechen. Dieß ist der zwar nicht „sittliche“, aber, was unendlich mehr ist als die moderne Maul- und Scheinsittlichkeit, der rechtschaffene und wahrhaftige Sinn des Eidschwurs. [38] Der Mensch ruft die Götter vom Himmel herab, d. h. er ruft aus der Tiefe seiner Brust als Zeugen die Wünsche auf, die kein rechtschaffener und wahrhafter Mensch nicht haben, nicht erfüllt wünschen kann, und setzt auf den für den rechtschaffenen Mann undenkbaren Fall, daß er ein Schurke sein könnte, die Verneinung dieser Wünsche zum Pfande; er verflucht sich, d. h. er gibt mit dem Schurken, mit der Lüge seine ganze Existenz, sein ganzes Wesen — er setze es nun worein er wolle — preis. *Ζεῦ, μηκέτ᾽ εἴην, εἰ κακὸς πέφυκ᾽ ἀνήρ* (Eurip. Hippol. 1191). Daher schwört der Mensch bei geringfügigen Dingen auch nur bei untergeordneten Göttern, aber in wichtigen Fällen, in Fällen, wo Alles auf dem Spiele steht, da schwört er auch bei den höchsten und letzten Göttern, d. h. den höchsten und letzten Wünschen. Er schwört überhaupt, wenn er nicht leichtsinnig, nur in den allerseltensten und wichtigsten Fällen, und schwört nur bei dem Herrn über Tod und Leben [39], weil der höchste Fluch der Tod, der höchste Wunsch das Leben ist — das Leben, versteht sich, als Inbegriff der Güter, ohne welche, je nach dem Standpunkt, dem Bildungsgrade des Menschen, das Leben keinen Sinn und Werth für ihn hat. Eben deßwegen, weil der Mensch im Eide die Wahrheit seiner Aussage mit seinem Blute besiegelt, mit der Wahrheit seiner Selbstliebe identificirt, weil er zu dem äußersten und letzten, nicht mehr zu bezweifelnden Bestätigungsmittel seines Worts, zum nicht mehr Seinwollen, nicht mehr Seinkönnen seine Zuflucht nimmt, ist auch der Meineidige mit vollem Recht

absolut rechtlos, der Gegenstand des tiefsten Abscheus, der gräßlichsten Verwünschungen, denn er hat sich selbst verwünscht, sich selbst vernichtet. Bei Homer (J. 3, 279. 19, 259) wird nur der Meineidige auch noch nach dem Tode bestraft, d. h. der Fluch des Meineids erstreckt sich auch noch auf den Todten, läßt ihm selbst im Grabe keine Ruhe. Der Abscheu, der Haß gegen den Meineidigen ist so groß, so mächtig, daß seine Bestrafung eine moralische, d. h. psycho- oder vielmehr pathologische, leidenschaftliche Nothwendigkeit ist. Trifft daher den Meineidigen keine Strafe, kein Unglück, verwirklicht sich die gegen ihn ausgesprochene Verwünschung nicht in diesem Leben; so macht die Nothwendigkeit der Leidenschaft, die sich um logische Consequenz und Nothwendigkeit nicht kümmert, eine Ausnahme von der Regel, der die geist- und leiblosen Schatten der Unterwelt unterworfen sind, überliefert den Todten der Folter der Erinyen d. h. der Flüche, des Abscheus wider den Meineidigen. In Aeschylos Eumeniden heißen die Erinyen ausdrücklich: Flüche, *ἀραί*. „Wir sind, sagen sie selbst, der dunklen Nacht Kinder, Flüche aber heißen wir in den unterirdischen Wohnungen.“ Und bei Homer (J. 21, 412) stehen „die Erinyen der Mutter“ für Flüche. [40]

17.

Der „providentielle“ Fluch.

Je weniger materielle Mittel dem Menschen gegen den Meineid zu Gebote stehen, mit desto größerer Heiligkeit umgibt er den Eid. Heilig ist aber das, was nur, ursprünglich oder zunächst wenigstens, unter dem Schutze der Religion steht, d. h. was nur der heilige, fromme Wunsch seiner Unverletzlichkeit, folglich nur

der auf seine Verletzung gesetzte Fluch schirmt. Wenn aber auch Etwas an sich im Bereich des Zwangrechts der menschlichen Hände, im Bereich der Oberaufsicht der menschlichen Augen, also ein Gegenstand des peinlichen Rechts ist; so ist es doch keineswegs immer im Schutze dieser materiellen Mächte, und wenn auch, so ist doch dieser Schutz nicht immer hinreichend — er wird zu nichte vor stärkeren materiellen Mächten — am wenigsten hinreichend für das menschliche Gemüth, das stets von bangen Vorstellungen möglicher Verluste und Verletzungen beunruhigt wird. Alles, was seinem Herzen theuer und folglich heilig ist, also auch Andern heilig sein soll, zieht daher der Mensch in das Gebiet der Religion, d. i. in den magischen Wirkungskreis seiner Wünsche und Flüche, selbst wenn er zugleich es durch bürgerliche Strafen sich sichern sollte. Die bürgerlichen Strafen hinken; sie können den Verbrecher nicht eher hangen, als bis sie ihn fangen, und sie fangen ihn nicht immer; aber die religiösen Strafen, die Flüche und Verwünschungen laufen dem Thäter nicht nur voraus, insofern sie drohen und schrecken, was auch die bürgerlichen Strafen thun; sie folgen ihm unmittelbar auf dem Fuße nach, verfolgen ihn überall hin, kennen keine Schranken und Hindernisse, die ihrer Wirksamkeit im Wege ständen. So gut die Wünsche der Liebe, an keine Schranke des materiellen Menschen gebunden, den Geliebten überall hin begleiten als himmlische Schutzgeister; so gut setzen auch die Flüche als böse Geister, als Rachegötter dem Verruchten unaufhaltsam über Stock und Stein, Berg und Thal nach, bis sie ihn endlich zu Tode gehetzt haben.

Wenn nun aber schon die gemeinen, wägbaren Verbrechen der Rache der Erinyen übergeben werden — die Erinyen verfolgen nicht nur den Meineid und zwar diesen, wie eben gesagt, auch noch nach dem Tode, sondern jeden Mord, jeden Frevel über-

haupt — um wie viel mehr das unponderable, ungreifbare Verbrechen des Meineids, um wie viel mehr überhaupt jede Verletzung, gegen welche dem Verletzten kein anderes Recht, als der religiöse, heilige Wunsch seiner Unverletzlichkeit, keine andere Strafgewalt als der Fluch schirmend zur Seite steht! Solche Verletzungen sind die Verletzungen der Gastfreundschaft, die Mißhandlungen der Fremdlinge, der Schutzflehenden, der Nothleidenden, der Unglücklichen, der Hülfsbedürftigen überhaupt. „Ihr übermüthigen Troer, ruft unwillig bei Homer Menelaos aus, die ihr, ohne zu scheuen den schwertreffenden Zorn des donnernden Zeus, des Gastlichen oder Gastrechtschützers, der aber euch dafür auch eure stolze Stadt vernichten wird, meine jugendliche Gemahlin sammt vielen Schätzen mir über das Meer entführt habt, nachdem ihr bei ihr die gastfreundlichste Aufnahme gefunden." (I. 13, 620.) „Scheue doch Bester die Götter, fleht Odysseus zum Kyklop, wir nahen dir jetzo in Demuth. Aber den Nahenden (Hülfeflehenden) ist und Fremdlingen Zeus ein Rächer, der gastfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet." (O. 9, 269.) „Zeus gehören ja alle Fremdlinge und Darbende an." (O. 6, 207.) „Warum verachtest du die Stimme der Leidenden (Flehenden), deren ja doch Zeus wahrnimmt!" (O. 16, 422.) Der ägyptische König wehrt in der erdichteten Erzählung des Odysseus seine Ermordung ab aus Furcht vor dem Zorn Kronions, welcher „der Fremdlinge Hort, am eifrigsten rächt die Gewaltthat." (O. 14, 283.) Auch die Armen, die Bettler haben Götter und Erinyen, sagt Odysseus in Bettlergestalt (O. 17, 475), aber wer diese Götter und Erinyen sind, offenbart sich sogleich in dem Fluche des nächsten Verses: „Treffe des Todes Geschick den Antinous vor der Vermählung!" Diesen Fluch spricht aber der gekränkte Bettler nicht für sich allein, nicht in seinem eigenen Namen und

Interesse, sondern im Sinne jedes menschlich Fühlenden aus. Selbst die übermüthigen Freier, in deren Gesellschaft Odysseus von Antinoos mißhandelt worden war und diesen Fluch ausgestoßen hatte, waren so betroffen von dem Benehmen des Antinoos, daß sie unwillig ausriefen: „Uebel, Antinoos, warfst du den unglückseligen Fremdling. Rasender, wenn er nun gar ein Unsterblicher wäre des Himmels.“ (O. 17, 483.)

Jeder Todte ist ein Memento mori für den Lebenden; jeder Elende ein Bild, eine Personification des allgemeinen menschlichen Elends. Quemcunque miserum videris, hominem scias, sagt Ennius bei Cicero; „Keinem wirf sein Unglück vor, denn allgemein ist das Schicksal, *κοινὴ γὰρ ἡ τύχη*, und unbekannt die Zukunft.“ Isokrates an Demonikos. (Opusc. Graec. vet. Orellius N. 43.) Jeder Unglückliche, der vielleicht einst auch ein Glücklicher war, vergegenwärtigt dem Glücklichen sein eignes mögliches Unglück. „Bedenke, sagt Odysseus zur übermüthigen Magd Melantho, wenn dir selber o Weib einst gänzlich verschwände jener prangende Sinn (Pracht, Glanz, Schönheit), der jetzt von den Mägden dich ausschmückt.“ O. 19, 81. Als Dianeira in Sophokles Trachinierinnen die gefangenen Weiber herbeiführen sieht, „diese Armen, die ohne Heerd im fremden Lande vaterlos Umirrenden, die doch gewiß als edle Töchter sonst gelebt, nun aber leben werden in dem Sklavendienst“, ruft sie aus: „Zeus Allbehüter! möcht' ich nimmer sehn, daß du also auf meine Kinder stürmest irgend wann. O laß mich nicht mehr leben, willst du einst es thun.“ (Stäger.) Wer einen Unglücklichen verachtet, verachtet alle Unglückliche, denn was er diesem, thut er ebenso ungescheut jedem Andern — multis minatur, qui uni facit injuriam (Publii Syri Mimi 220. Kremsier.) — verachtet das menschliche Schicksal selbst, das doch auch ihn selbst treffen kann. Nur

wer von der Ate und Hybris so verblendet ist, daß er sich über jeden Unglücksfall erhaben wähnt, in dem Unglücklichen daher nicht das gemeinsame Blut und Loos erkennt, kann unbarmherzig d. h. unmenschlich gegen denselben sein. „Lieb ja ist, wie ein Bruder, ein Gast und nahender Fremdling — der Fremdling ist aber in den Augen des Alterthums, weil verlassen von allen heimischen Schutzmächten, vor Allen ein Unglücklicher — jedem Mann, der im Herzen auch nur ein weniges fühlet“ (O. 8, 546) oder: auch nur ein wenig Verstand d. h. richtigen, gesunden Sinn hat. Ja wohl! Jeder Mann von auch nur einigem Gefühl oder Verstand empfindet fremdes Unglück als mögliches eignes, glaubt aber auch, daß er das Gute, das er dem Andern thut, sich selbst für den Fall des eignen Unglücks thut, merkantilisch egoistisch gefaßt und ausgedrückt, gleichsam nur auf Zinsen ausgibt, wie es in der Bibel heißt: „wer dem Armen gibt, leiht Jehovah.“ „Liebet den Fremdling, heißt es bei Moses, denn ihr seid Fremdlinge gewesen in Aegypten“ (5. Mos. 10, 19) und könnt es vielleicht einst wieder werden. Eine Folgerung, die hier nicht ausgesprochen ist, aber von einem Griechen: *ξένους ξένιζε. καὶ σὺ γὰρ ξένος γ' ἔσῃ* (bei Clericus Comment. in Mos. Exod. 22, 21). Und der eben angeführte Publius Syrus sagt: wer gegen einen Unglücklichen barmherzig ist, denkt an sich selbst. Homo qui in homine calamitoso est misericors, meminit sui. (Kremsier. N. 161.) Mögen immerhin die modernen Sittlichkeitsphraseologen über solche Aeußerungen als egoistische oder vielmehr offenherzige hochmüthig ihre Nase rümpfen! Was nicht im Egoismus des Menschen wurzelt, hat keine Wurzel, keinen Grund und Boden. Man fühlt nur wirklich, was man selbst erfahren oder als eine mögliche Erfahrung sich vorstellt. Gefühle, die nicht aus der eignen Experimentalphysik stammen, sind hohle Phrasen. „Bedrückt nicht,

heißt es 2. Moses 23, 9, den Fremdling, denn ihr wißt, kennt die Seele, das Herz נֶפֶשׁ des Fremdlings (d. h. ihr wißt, wie es ihm zu Muthe, ums Herz ist), denn Fremdlinge wart ihr im Lande Aegypten.“ „Wohl gedenke ich, sagt daher Theseus im Oedipus auf Kolonos, daß ich einst erzogen ward, wie du als Fremdling, daß ich in der Fremde litt. So würd' ich keinem Fremden, der, wie eben du, sich naht, mich weigern, ihn zu retten aus der Noth. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin (ἔξοιδ' ἀνὴρ ὤν, Schol. ὅτι ἄνθρωπος) und daß von der Zeit bis morgen nichts gewisser mir gehört als dir.“ (562—68.) Und Aristoteles sagt: „man muß überhaupt annehmen, daß man nur das, wovor man s i c h s e l b s t f ü r c h t e t, an Andern, wenn es ihnen widerfährt, bemitleidet.“ (Rhet. 2, 8.) Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt, wie gleichfalls die Alten sagten, Unglück nur durch Unglück, sei's nun in der Erinnerung oder in der Furcht. „Fremd nicht blieb ich dem Kummer und lernt' Unglücklichen beistehn.“ Non ignara mali miseris succurrere disco. (Virgilii Aen. 1, 634.) Das Gleichheitsgefühl, das auf der bloßen Vorstellung beruht, daß der Andre Mensch wie ich, ist ein viel zu unbestimmtes, als daß es den Bund der Gastfreundschaft stiften könnte; nur das auf gleiche Unglücksfähigkeit gestützte Gleichheitsgefühl ist die Quelle thätigen Mitgefühls. An seinen eignen alten Vater erinnert der greise Priamos den Achilleus, um ihn mitleidig zu stimmen. Dein Vater falle dir ein, indem ich vor dir dastehe: er sei der Mittler, der Versöhner zwischen dir und mir; in deinem Gefühl für ihn habe auch Gefühl für mich. „Erbarme dich meiner, denkend des eigenen Vaters.“ (J. 24, 503.) Nur diesem Gedanken, dieser anthropopathischen Ideenassociation, die bei fremdem Elend an das eigene denkt, unterlag Achilleus harter, stolzer Sinn.

Es erhellt aus dem Bisherigen, daß die Furcht vor dem rächenden Zorn des Schutzgottes der Fremdlinge und Hülfsbedürftigen nichts andres ist als die Furcht vor dem menschlichen Schicksal, die Furcht vor eignem möglichen Unglück — eine Möglichkeit, die aber der Fluch des über seine Mißhandlung empörten Unglücklichen in eine Sache unausbleiblicher Nothwendigkeit verwandelt; denn weil er nicht an dem Rechte dieser Empörung zweifelt, kann er auch nicht an ihrem Erfolge zweifeln. Und der Erfolg kann auch in der That nicht fehlen, denn es ist kein vereinzelter und verlassener Fluch; es ist ein Fluch, den Jeder mitflucht, der in seinem und der Seinigen Interesse die Unverletzlichkeit des Unglücklichen wünscht, ein allgemeiner Fluch, ein Fluch der Menschheit selbst. So wurde in Athen ein öffentlicher Fluch über den ausgesprochen, der einem Verirrten nicht den Weg zeigte. (Cic. de offic. 3, 13.) Ein Gefühl, hier ein Rachegefühl, das — oft mit reißender Schnelligkeit — sich fortpflanzt, in Andern unwillkürlich dasselbe Gefühl erregt, zu diesem Gefühle entsprechenden Thaten sie vereint und begeistert — wer leistet solcher vereinter Gefühls- und Thatkraft Widerstand? — ein solches sympathetisches Gefühl ist und heißt e i n G o t t, hier ein Rache- oder Strafgott.

Nicht durch die Scheu oder Ehrfurcht vor den Göttern (O. 9, 269) ist daher ursprünglich und an sich der Fremdling *αἰδοῖος*, verehrungs- oder scheuwürdig (271), nicht durch den Zeus als solchen der Schutzflehende heilig und unverletzlich (*ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί* Paus. 7, 25, 1); denn für die Götter selbst ist ja der Unglückliche ein Gegenstand desselben Gefühls, wie für die Menschen. „Ehrenwerth (ehrwürdig, *αἰδοῖος*) ja scheinet der Mann auch unsterblichen Göttern, welcher um Schutz annaht, ein Irrender." (O. 5, 447.) Zeus hat gewiß lange zuvor existirt, geblitzt und gedonnert, geregnet und gehagelt, ehe er den Titel des

Hikesios und Xenios, des Gastfreundlichen bekam. So lange wenigstens die Skiron, Prokrustes und Sinnis in Griechenland hausten, so lange das Wort Fremder einen Feind bedeutete, so lange konnte auch Zeus nicht Xenios sein. Wie hätte solche Barbarei unter seiner Herrschaft bestehen können? Erst Theseus — oder schon Herakles, aber was kümmerte, wenn wir anders die Zuthaten der spätern Mythologie schon dem alten Herakles zuschreiben dürfen, die griechischen Fremdenschinder das Schicksal des libyschen Antäos oder ägyptischen Busiris? — heiligte das Gast- und Fremdenrecht, indem er mit der Bestrafung dieser Barbaren ein abschreckendes Beispiel aufstellte. Erst in ihm bekamen die wehrlosen Privatflüche, welche die unglücklichen Wanderer gegen den Fichtenbeuger und Consorten ausgestoßen haben mögen, öffentliche Macht und Bedeutung, so daß man jetzt erst sagen konnte: es gibt einen Zeus Xenios, einen Hort und Rächer der Fremdlinge. Erst in ihm verkörperte sich die griechische Humanität in einer siegreichen Heroengestalt. Theseus, der Ueberwinder der Skiron und Sinnis, war es ja, der überhaupt „den Unterdrückten gerne Schutz und Hülfe geleistet und deren Bitten freundlich angehört." (Plut. Theseus 36.)

Der Grund der Heiligkeit des Gast- und Schutzrechts ist ja nur die Humanität, insbesondere das menschliche Mitgefühl, dem in Athen, der Stadt des Theseus, der Residenz und Hauptstadt der griechischen Bildung und Humanität, bezeichnender Weise ein eigner Altar errichtet war. Zeus selbst ist nur aus Mitleid ein Schützer und Rächer der Hülfsbedürftigen. Der Fremde als verlassen von Freunden und Verwandten, sagt Plato in den Gesetzen (5, 2), ist um so bemitleidswürdiger für Götter und Menschen, *ἐλεεινότερος ἀνθρώποις καὶ θεοῖς*. „Jeder, sagt Aeschyles in den Schutzflehenden (487), hegt Zuneigung zu den Schwächeren."

Das heißt: die Macht der Ohnmacht ist die Ohnmacht selbst, das Glück des Unglücklichen das Unglück selbst, der Schutz des Schutzlosen die Schutz- und Hülflosigkeit. Nur die bestialische Rohheit, die wir übrigens nicht erst im Zeitalter des Prokrustes zu suchen brauchen, der wir auch noch in unsern civilisirten Staaten oft genug begegnen können, bedient sich der Waffen gegen den Wehrlosen, der Stärke gegen den Schwachen. Aber wer nur einiges, nicht einmal Mit-, sondern nur Ehr- und Selbstgefühl hat, der streckt unwillkürlich die Waffen vor der Wehrlosigkeit, oder behält sie nur in der Hand, um dem Barbaren, der sich an ihr vergreift, den blutigen Beweis zu geben, daß nicht im Olymp oder Himmel, sondern im menschlichen Herzen und Arm der Hort und Rächer der Schutzbedürftigen wohnt.

Die Macht der Ohnmacht ist aber nicht allein die stille des unwillkürlichen Eindruckes, sondern auch die Macht der Bitte, welche die Götter zu Menschen — „lenksam sind selber die Götter", *στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί* (J. 9, 497) — die Menschen zu Göttern macht, denn ein Gott ist wesentlich ein erbittliches, Bitten gewährendes Wesen. Erfülle mir diese Bitte, heißt: sei mein Gott! wenn auch nur ein momentaner Gott, ein Gott in diesem Falle, dieser Noth. Verschmäht es aber der Mensch, selbst ein Gott zu sein, einen Act der göttlichen Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit auszuüben, so wird mit Recht die verschmähte Bitte zum Rachegebet, zum Fluche; denn auch des Fluches charakteristisches und ursprüngliches Wesen ist, daß er die einzige Macht der Ohnmacht, die einzige Hülfe des Hülflosen, die Nothwehr des Wehrlosen — *ὁ δὲ βοηλάτης βοηθεῖν ἑαυτῷ μὴ δυνάμενος στὰς ἐπί τινος ὄρους κατηρᾶτο* (Apollod. 2, 5. S. 11. § 10 ed. Heyne) — aber eben deßwegen eine religiöse, heilige, göttliche Macht ist.

Wie Zeus die Fremdlinge beschützt, so „hat auch Jehovah die Fremdlinge lieb" (5. Mos. 10, 18), wie Zeus, ist überhaupt Jehovah „der Herr ein Rächer (Richter). Er hilft dem Armen und siehet keine Person an und erhöret das Gebet des Beleidigten. Er verachtet des Waisen Gebet nicht, noch die Wittwe, wenn sie klagt. [41] Das Gebet des Elenden (Verachteten) dringt durch die Wolken, und läßt nicht ab, bis es hinzukomme und höret nicht auf, bis der Höchste darein sehe." (Sirach 35, 12—22.) „Wende deine Augen nicht vom Dürftigen, auf daß er nicht über dich klage. Denn der ihn gemacht hat, erhöret sein Gebet, wenn er mit traurigem Herzen über dich klagt." (Sir. 4, 4.) Was sind denn aber das für Gebete, für Klagen, die der verachtete Dürftige zum Herrn emporsendet? Er bittet den Herrn, daß er dem hochmüthigen Reichen das Böse anthue, was er, der Bitter, demselben wegen seiner Härte anwünscht; seine Gebete sind Flüche. Es heißt daher im griechischen Text nicht wie in der lutherischen Uebersetzung, daß er nicht über dich klage, sondern, daß er dich nicht verfluche, *καταράσασθαί σε*, und im nächstfolgenden Verse: „denn, wenn er dich verflucht in der Bitterkeit seiner Seele (*καταρωμένου γάρ σε ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ*), so wird sein Schöpfer seine Bitte erhören," so daß hier *δέησις*, Bitte, wie übrigens auch schon H. Grotius zu dieser Stelle bemerkt, so viel bedeutet als Fluch, Verwünschung, imprecatio. „Ihr sollt keine Wittwen und Waisen beleidigen. Wirst du sie beleidigen, so werden sie zu mir schreien, und ich werde ihr Schreien erhören; so wird mein Zorn ergrimmen, daß ich euch mit dem Schwert tödte, und eure Weiber Wittwen und eure Kinder Waisen werden." (2. Mos. 22, 22.) Die gedrückten Waisen und Wittwen schreien um Hülfe, oder, was in unzähligen Fällen eins ist, um Rache — so bedeutet das griechische Wort *τιμωρία* Hülfe und Rache —; sie wünschen, sie

drohen, sie fluchen nach dem Gesetze: Auge um Auge, den Andern ihr eignes Loos. Und der Gesetzgeber, der über den Parteien steht, der das Ganze im Auge hat, nicht nur die Wünsche der Reichen und Mächtigen, macht diese Flüche der Wittwen und Waisen, der Hülfsbedürftigen überhaupt zu seinen eignen: „verflucht sei, wer das Recht des Fremdlings, der Waisen und der Wittwen beugt." (5. Mos. 27, 19.) Wie diese Stelle beweist, hatten in der alten Welt die Flüche selbst legislative Kraft und Bedeutung. So spricht auch Plato in seinen Gesetzen (9, 11) von dem Fluch des Gesetzes, *ἡ τοῦ νόμου ἀρά*, in seinem Kritias c. 11 von einem den Gesetzen auf der Insel Atlantis beigefügten Eid, welcher schwere Verwünschungen gegen die Ungehorsamen aussprach.

Es bezieht sich aber der Fluch des Gesetzes keineswegs nur auf die Bedrückungen der Fremdlinge, Wittwen und Waisen, oder nur auf die Vergehungen, welche sich dem Auge und Arm der weltlichen Macht entziehen, wenn gleich diese ihrer Natur nach die hauptsächlichsten, seinem Zweck und Wesen entsprechendsten Gegenstände des Fluchs sind; er umfaßt das ganze Gesetz. „Verflucht sei, wer nicht alle Worte dieses Gesetzes erfüllt." (5. Mos. 27, 26.) Es steht daher der Fluch auch auf Vergehen, worauf eine peinliche Strafe steht. So heißt es ebendaselbst (V. 16): „verflucht sei, wer seinem Vater oder Mutter fluchet," aber 2. Mos. 21, 7 heißt es: „wer Vater oder Mutter fluchet, der soll des Todes sterben." So heißt es hier auch V. 21: „verflucht sei, wer irgend bei einem Viehe liegt," aber 3. Mos. 20, 15 heißt es: „wenn Jemand beim Vieh liegt, der soll des Todes sterben." Und die zahllosen Flüche des nächsten Kapitels erstrecken sich auf das ganze Gesetz.

Ebenso ist Zeus keineswegs nur Horkios, Schützer des Eids

gegen die Meineidigen, nur Hikesios, nur Xenios, der von Haus und Heerd, Verwandtschaft und Genossenschaft Verlassenen, er ist selbst wieder Beschützer dieser großen Schutzmächte; es gibt auch einen Zeus Homognios, Patroos, Phratrios, Ephestios, Herkeios, selbst auch einen Zeus Ktesios, einen Beschützer des Vermögens, der Schätze des Hauses, also einen Schutzgott selbst der Dinge, die zu ihrer Sicherheit unter Riegel und Siegel gebracht sind, gleichwohl aber trotz aller menschlichen Vorsichtsmaßregeln und peinlichen Umzäunungen nie so gesichert werden können, daß die Möglichkeit und folglich Besorgniß ihres Verlustes ausgeschlossen wäre. Zum Schutze oder zur Wache *φυλακῆς χάριν*, wie der Scholiast zu Platons Euthydemus (ed. Tauchn. p. 297) bemerkt, wurde Zeus Herkeios in den Häusern aufgestellt. Hesychius nennt ihn daher *ἀσφάλιος*, Sicherer. Aber Zeus ist nicht nur als Herkeios oder Ktesios Asphalios; es gibt auch noch Güter ganz anderer Art, die seines Schutzes bedürfen. Ein solches Gut ist z. B. die Freundschaft; auch sie ist der Zerstörung und Entwendung ausgesetzt. Aber Freunde wünschen und hoffen, ewig Freunde zu sein. Zeus Philios ist diese Hoffnung, dieser Wunsch treuer, dauernder, glücklicher Freundschaft.

Sache der Religion ist, was Sache des Wunsches; was aber der Mensch wünscht, das wünscht er sich zugleich im höchsten Grade, im Superlativ. Das „höchste Wesen" ist nichts anderes als der personificirte Hang des Menschen zur Steigerung seiner Wünsche auf den höchsten Grad. Die Götter sind die Superlative der menschlichen Wünsche. Läufer, Faust-, Ringkämpfer, Wagenrenner zu sein und zwar im höchsten Grade, Sieger, Erster zu sein in diesen und ähnlichen Leibeskünsten, war der höchste Ruhm und Wunsch des Griechen, „denn kein größerer Ruhm ist, sagt schon Homer, dem Sterblichen, weil er noch athmet, als den

der Füße Gewalt und seiner Händ' ihm erstrebet." (O. 8, 147.) Aber eben deßwegen war auch die Leibeskunst eine Sache der Religion, oder, was eins ist, der Götter, gab es auch *θεοὶ ἀγώνιοι*, Götter oder Vorsteher der Wettkämpfe, *τῶν ἀγώνων προεστῶτες* (Hesych.). Zeus selbst, das höchste Wesen der Griechen, ist Agonios. Aber der Wunsch, der eine Sache zur Sache der Religion macht, heiligt, hätte kein Herz, keine Energie, kein Feuer, wenn er sie nicht zugleich zur Sache des Fluchs für den Frevler an ihr machte. Der Fluch ist die Galle, das Noli tangere, die Brust- und Schutzwehr des Wunsches. Wenn einer, sagt Plato in den Gesetzen (9, 17), einen Sohn seine Eltern mißhandeln sieht und jenem nicht abwehrt, so verfalle er dem Fluch des Zeus Homognios und Patroos, d. h. des Schutzgottes der Väter und Geschlechtsverwandten. Dieser Fluch, diese *ἀρά* ist aber, wenn gleich nicht ausgesprochen, in jeder Eigenschaft, jedem Gegenstand enthalten, der zur Eigenschaft Gottes oder zur Sache der Religion gemacht wird. Die Kämpfer bei den olympischen Spielen mußten nach Pausanias (5, 24, 2) vor einer Bildsäule des Zeus, der aber hier nicht Agonios, sondern Horkios, Eidschwurgott hieß, über den Opferstücken eines Bocks schwören, daß sie die Vorbedingungen dieser Spiele bereits erfüllt hätten, und sich nichts Unrechtes, Verbotenes während derselben zu schulden würden kommen lassen. Auch hier steht nichts von Flüchen. Aber wenn Pausanias bemerkt, daß diese Bildsäule vor allem geeignet war, Schrecken einzuflößen, indem dieser Horkios in jeder Hand einen Blitzstrahl hielt, daß überdieß vor den Füßen derselben auf einem ehernen Täfelchen Verse standen, die den Meineidigen Furcht beibringen sollten, so ist es doch offenbar, daß auch die Athleten ihre Erinyen hatten.

Fluchen und Segnen, Wünschen und Verwünschen ist das

Einzige, was die Religion, was die Götter thun und vermögen. Wer das nicht einsieht, an dem ist nicht nur Hopfen und Malz, sondern auch Mose und die Propheten verloren. Denn womit beschließt Moses sein Werk? mit Segnen und Fluchen. Und worin besteht zuletzt die ganze Thätigkeit der Propheten? in der Androhung überschwänglicher Uebel und der Verheißung überschwänglicher Güter. Ja! Himmel und Hölle, gleichgültig ob sie außer oder auf die Erde versetzt werden, sind die Worte, die den letzten Sinn und Willen der Religion offenbaren, die Worte, durch welche die Götter ihre Zaubermacht, ihre Herrschaft über die Menschen ausüben. Aber der Himmel ist nur die Anwünschung, die Verheißung aller möglichen Güter für die Gläubigen und Gehorsamen, die Hölle nur die Verdammung, die Verfluchung der Ungläubigen und Ungehorsamen zu allen möglichen Uebeln. Nehmt den Göttern die Verheißung des Himmels, bestehe dieser Himmel auch nur, wie bei den alten Hebräern, in voller Gesundheit, vollen Ställen, vollen Keltern, und die Furcht vor der Hölle, bestehe diese auch nur in furchtbaren Krankheiten, in Unfruchtbarkeit der Weiber, des Viehs, des Bodens — und ihr nehmt den Göttern alle Kraft, alle Macht, zum deutlichen Beweis, daß die Macht der Götter nur die Macht des Glückseligkeitstriebes ist, der zwar auch, wie männiglich bekannt, „längst von der Philosophie widerlegt ist;“ aber nichts destoweniger nach wie vor der König der Könige, der Regent der Welt, der Herr über Götter und Menschen ist und bleibt.

18.
Das menschliche Schicksal.

Die oberflächliche Religionsansicht behauptet, daß von den Göttern das Schicksal der Menschen abhänge. Obgleich auch im Homer dem Worte: Gott nach sich diese Ansicht ausgesprochen findet, so thut doch Zeus selbst hier eine Aeußerung, welche wenigstens an der Unbeschränktheit und Allgemeingültigkeit dieser Ansicht hätte irre machen können. Zeus sagt nämlich bekanntlich: „Wunder wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! Nur (nur steht übrigens nicht im Griechischen) von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber schaffen durch Unverstand auch gegen Geschick sich das Elend!“ (O. 1, 32.) Wahrlich ein höchst bedeutungsvoller, überraschender Ausspruch, wenn er gleich, wie das Beispiel mit dem Aegisthos beweist, eine viel zu beschränkte Bedeutung hat. Zeus hätte viel weiter gehen und sagen können: allerdings sind wir Götter ein höchst launenhaftes, ehrgeiziges, eifer- und rachsüchtiges Geschlecht, aber doch kommen die meisten Uebel, welche die Götter über die Menschen verhängen, zuletzt und im Grunde nicht von uns, sondern von den Menschen selbst. Lassen sie uns denn auch nur einen Augenblick in Ruhe? bestürmen sie uns nicht unablässig mit ihren unterthänigst gebieterischen Bitten, bis wir ihren Willen thun? War denn der unnennbare Jammer, worüber mir die achäischen Fürsten so bittre Vorwürfe machten, mein und nicht vielmehr Achilleus Wille? Hat er mir nicht die Ohren vollgeheult, nicht seine Mutter über den Hals geschickt, bis ich ihm, sogar auf Kosten meines ehelichen Friedens, Genugthuung versprach, und wie konnte ich sie ihm anders verschaffen, als auf diese jammervolle Weise? War es denn wirklich der Zorn meines geliebten Sohnes Apollon, der

über die Maulthiere und Hunde der Achäer und endlich über sie selbst die Pest verhängte? War es nicht der Zorn des Priesters Chryses, der aus dem Köcher meines Sohnes den tödtlichen Pfeil durch seine Bitten hervorlockte? Hat er nicht ausdrücklich gebeten: „mögen die Danaer meine Thränen mit deinen Geschossen büßen, „τισειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν (J. 1, 42)? Und ist es nicht eben dieses „herbe Geschoß", βέλος ἐχεπευκές (V. 51), womit er die Danaer hinstreckt? Zwar behaupten die Menschen, um sich zu bethören: mein himmlischer Sohn sei in seinem Priester beleidigt worden; der Priester habe nicht sich, sondern nur seinen Gott rächen wollen. Die Thoren! sie sehen nicht ein, daß Gott nur ein Zauberwort ist, hinter welches der Priester sein eigenes Wesen verbirgt, um es in den Augen des vom Schein beherrschten Haufens zu einem selbst göttlichen, unverletzlichen Wesen zu machen. Hatte denn der Priester nicht ein persönliches Interesse? War die Chryseis, die er vom Agamemnon zurückverlangte, die Geliebte oder Tochter meines göttlichen Sohns? Hat er nicht also seine Sache zur Sache Gottes, seinen Zorn zum Zorne Gottes gemacht? [42] Wie können daher die selbstsüchtigen Menschen uns Göttern die Uebel schuld geben, die sie sich selbst gegenseitig aus Rache zufügen? Was sie uns höchstens vorwerfen können, ist unsere Güte, mit der wir thun, was sie wollen; aber wären wir ihre Götter, wenn wir ihre Bitten nicht erfüllten, ihre Beleidigungen nicht rächten?

Zeus hat vollkommen Recht. Auf Chryses Fluch kommt die Pest, auf seinen Segen verschwindet sie. Das Wohl und Wehe, das Schicksal des Menschen hängt vom Priester, hängt von einem Wesen seines Gleichen überhaupt ab. Das Schicksal über dem Menschen ist das Schicksal im Menschen; die Nothwendigkeit,

welcher er unterworfen, ist eine Gefühlsnothwendigkeit, keine kalte, sondern blutheiße Nothwendigkeit, vor Allem jene Nothwendigkeit, die mit der Wirkung die Gegenwirkung, mit dem Angriff die Nothwehr, mit der Beleidigung den Zorn der Empörung, mit der Blutschuld die Blutrache unzertrennlich verknüpft. Die **Nerven** dieser Nothwendigkeit sind die Menschen, die **Muskeln** derselben die Götter, oder, wenn wir beide unter denselben Namen bringen wollen, so sind die Menschen die Empfindungs-, die Götter die Bewegungsnerven dieser Nothwendigkeit, welche das vom Menschen Empfundene mit der Außenwelt vermitteln und vollstrecken. Es ist darum eins, ob ich bei einem Strafübel als Ursache nur die Götter — denn was sie auch nicht im Namen, das thun sie doch im Sinne der Menschen — oder Gott **und** Mensch, oder nur den Menschen allein nenne. Aber gleichwohl sind doch die Fälle, wo der Mensch ausdrücklich als Urheber genannt wird, höchst interessant. Also einige Beispiele.

Klytemnestra hatte mit ihrem Buhlen Aegisthos ihren von Troja heimgekehrten Gatten Agamemnon meuchlings ermordet. Aber die Nothwendigkeit unter dem Namen der Gerechtigkeit, die die Schuld einfordernde Dike verkündet, wie wir bereits sahen, das Gesetz, daß mörderisch vergossenes Blut wieder Blut erheischt (Aeschyl. Choeph. 396). Aber ist dieses Gesetz ein außer- und übermenschliches, ein abstractes Gesetz, ein bloßes Gedankengespenst? Wohl ein Gespenst, aber das Gespenst des gemordeten Vaters, welches nicht zum Himmel, sondern zum Sohne um Rache schreit, welches, wenn auch nicht mehr an sich selbst, doch in dem für den Vater empfindenden, im Vater lebenden Sohn noch mit Fleisch und Blut zusammenhängt. „O ihr Herrinnen der Unterwelt, ihr vielvermögenden Flüche der Todten, seht auf diese Schmach im Hause der Atriden", ruft Orestes aus und

fleht den Schatten seines Vaters um Beistand an. (Ebend. V. 392, 480.) Und als die Mutter ihre Frevelthat mit dem Schicksal entschuldigt, so entgegnet er ihr: „nun auch diesen Tod bringt dir das Schicksal" (875). Was aber das für ein Schicksal ist, erklärt er selbst, wenn er sagt: „wie entfliehe ich des Vaters Flüchen, wenn ich diese That unterlasse?" und dann mit den Worten schließt: „des Vaters Schicksal schickt dir diesen Tod" (889). Doch gehen wir aus dem Theater der Tragödie auf das Theater der Geschichte, der Geschichte des handelnden Glaubens — und Aberglaubens, werden die modernen hohlgläubigen Theisten berichtigend hinzusetzen. Aber die Anthropologie kümmert sich nicht um diesen Unterschied, denn sie steht nicht auf dem engherzigen Parteistandpunkt des Theismus, welcher den Monotheismus für Glauben, den Polytheismus für Aberglauben erklärt; sie hat die Menschheit im Ganzen und Großen vor Augen, wo der einzige, ausschließliche, allein wahre Gott sowohl der Zeit als dem Raume nach nur als e i n Gott neben und unter vielen andern Göttern erscheint, der intolerante Monotheismus sich also friedlich und gesellig nur als eine besondere Art des menschheitlichen Polytheismus erweist; sie weiß ebensowohl aus der Geschichte, als aus der täglichen Erfahrung, daß es keinen oberflächlichern, willkürlichern und selbstsüchtigern Unterschied gibt, als den zwischen Glauben und Aberglauben, daß fast jede Secte, jede Nation, jede Zeit i h r e Meinungen und Vorstellungen für gesunden Glauben, die ebenso berechtigten Meinungen und Vorstellungen anderer Secten, Völker und Zeiten aber für thörichten Aberglauben erklärt, weiß daher auch, daß so Manches, was jetzt als heiliger Glaube von allen Höfen allergnädigst protegirt und honorirt, von allen Akademieen und Universitäten allerunterthänigst demonstrirt und venerirt wird, in naher Zukunft schon

nur noch als ein Curiosum des Aberglaubens bei dem Antiquar oder gar Abdecker zu finden sein wird. Doch zur Sache!

Die Spartaner — auch die Athener, die aber hieher nicht gehören, weil in Betreff ihrer Strafe Herodot selbst nicht mit sich im Reinen ist — hatten die Gesandten des Darius ums Leben gebracht. Darüber entbrannte gegen sie der Zorn des Talthybios, des Herolds des Agamemnon, welcher in Sparta einen Tempel hatte, und dessen Nachkommen, die sogenannten Talthybiaden daselbst das Ehrenamt aller Gesandtschaften hatten, so daß sie lange das Unglück traf, keine gottwohlgefälligen, also glückverheißenden Opfer zu haben. (Herod. 7, 134.) Der Dichter Stesichorus hatte die Helene durch Verse beleidigt und erblindete. Sie selbst ließ ihm nun sagen, daß ihr Zorn die Ursache dieser Erblindung wäre. (Paus. 3, 19, 11.) Der spartanische König Kleomenes hätte fast 5000 Argier, die in den heiligen Hain des Argus, des Sohnes der Niobe, schutzflehend geflohen waren, verbrennen lassen, das heilige Feld der eleusinischen Göttinnen verheert, und das delphische Orakel bestochen, auszusagen, daß Demaratus kein Sohn des Königs Ariston sei, um ihn dadurch der Königswürde zu berauben. Kleomenes fiel darauf in Wahnsinn und entleibte sich. Den Argiern galt nun dieser tragische Tod für eine Strafe wegen des Frevels gegen die Schutzflehenden des Argos — *τοῖς ἱκέταις τοῦ Ἄργου διδόντα αὐτὸν δίκην* — den Athenern wegen der Verwüstung des heiligen Gebietes, den Delphern wegen der Bestechung des Orakels. Pausanias aber glaubt hier gleichsam eine Concurrenz des Zorns der Heroen und des Zorns der Götter annehmen zu dürfen, da ja auch Protesilaos, der doch kein berühmterer Held als Argos sei, auf eigene Faust oder für sich *ἰδίᾳ* sich an dem Perser Artayktes gerächt habe. (3, 4, 5.) Dieser Artayktes war nämlich, wie Herodot (9, 115—120) er-

zählt, weil er durch die Entweihung und Plünderung seines Tempels den Protesilaos, welcher nach Herodots Ausdruck von den Göttern die Macht erhalten, auch noch todt sich an seinen Beleidigern zu rächen, beleidigt hatte, auf Veranlassung eines wunderbaren Zeichens von dem atheniſchen Feldherrn Xantippos aufgehängt worden. Was jedoch das traurige Ende des Kleomenes betrifft, so drückt sich Herodot (6, 84) hierüber so aus: mir scheint er die dem Demarat schuldige Strafe bezahlt oder gebüßt zu haben.

Wie passen denn aber diese von Heroen hergenommenen Beispiele hieher? Wenn diese nicht hieher passen, so paßt auch kein Agamemnon, kein Achilleus zu einem menschlichen Beispiel, so sind überhaupt alle aus der fernen, heroischen Vergangenheit geschöpften Beispiele unstatthaft; denn alle ausgezeichneten Menschen der fernen Vergangenheit — und nur diese erhalten sich ja im Gedächtniß — erscheinen der Nachwelt in übermenschlichem Lichte. Werden ja selbst in den Augen der nüchternsten Zeiten die Menschen immer schlechter und kleiner, je näher sie der Gegenwart kommen, bis endlich die Helden des Tages, natürlich nur wenn sie mit dem Vorurtheil und Egoismus der herrschenden Parteien in Widerspruch treten, in den Augen der beleidigten Eitelkeit und Selbstsucht unendlich klein, ja völlig null werden, um endlich wieder der fernen Nachwelt unendlich groß zu erscheinen.

In dem alten Korinth stand neben dem sogenannten Odeum ein Grabmal für die Kinder der Medea Mermeros und Pheres; diese waren von den Korinthiern ungerechter Weise zu Tode gesteinigt worden, und deßwegen starben die kleinen Kinder der Korinthier so lange, bis ihnen auf einen Orakelspruch ein jährliches Opfer gebracht und ein Bild der Furcht aufgestellt wurde, wie Pausanias erzählt (2, 3, 6). Es heißt hier: *τὰ τέκνα Κο-*

ρινθίων τὰ νήπια ὑπ' αὐτῶν ἐφθείρετο. Facius in seiner Ausgabe des Pausanias bemerkt hiezu: non ab iis, sed ob illos Medeae pueros lapidatos interempti sunt; nicht von ihnen, sondern ihretwegen seien die kleinen Kinder zu Grunde gerichtet worden. Es ist aber gar nicht nöthig, hier von der gewöhnlichen Bedeutung der Präposition: ὑπὸ abzugehen; denn wenn man auch die Götter als die Vollstrecker dieser Todesstrafe sich denkt, so war doch der Zorn, das μήνιμα der ungerecht getödteten Medea-Kinder die Ursache des Götterzorns, so haben doch sie, ja sie selbst nur, wenn auch nicht in eigener Person, sondern in der Person der Götter sich an den Korinthiern gerächt. Als Achilleus in seiner Mordwuth dem sterbenden Hektor seine letzte Bitte, den Seinigen seinen Leichnam zurückzugeben, abgeschlagen hatte, sagte dieser zu jenem: hüte dich oder siehe zu, daß ich dir nicht ein Zorn („Ursach, Gegenstand des Zorns") der Götter werde, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι. J. 22, 358. [43] Die deutschen Uebersetzer: Voß, Minkwitz, Wiedasch übersetzen: „daß nicht dir Götterzorn ich erwecke", „daß ich dir nicht den Zornfluch der Götter erwecke", „besorg' ich werde der Ewigen Zorn dir erwecken", und Eustathius und die Scholiasten zu dieser und der gleichlautenden Stelle in der Odyssee 11, 73 erklären es ebenso, es stehe statt, daß dir nicht die Götter durch mich, d. h. meinetwegen, δι' ἐμέ zürnen. Richtig; aber gleichwohl ist der wörtliche Ausdruck, daß ich dir nicht zum Zorn der Götter — freilich nicht zur μῆνις, sondern zum μήνιμα, dem Concretum der μῆνις, des Zornes — werde, viel kräftiger, poetischer, leidenschaftlicher, und eben deßwegen wahrer und genetischer; denn die ursprüngliche Wahrheit ist nur die Leidenschaft, nur die Sprache der Leidenschaft die Sprache der Wahrheit. „Ich folg' abwesend, sagt die rachеglühende Dido zu dem treulosen Aeneas, mit schwarzer Furienglut, und entseelte

der kalte Tod mir die Glieder, schwebt, wo du weilst, mein Schatten um dich; dann büße mir Unmensch, dabis improbe poenas. Dann, dann hör' ich, wie froh! das Gerücht bei den Manen des Abgrunds." (Virg. Aen. 4, 384 nach Voß.) Und später, nachdem sie die Götter um Erfüllung ihres mit dem letzten Seufzer und Blutstropfen — hanc vocem extremam cum sanguine fundo — bekräftigten Rachegebets wider Aeneas angefleht, macht sie ihren persönlichen Haß zum Haß der Völker und Elemente selbst, hetzt sie zu ewiger Feindschaft die Tyrier wider die Römer auf, und verheißt noch einen späten Rächer, aber nicht aus den Wolken, sondern aus ihren eigenen Gebeinen. „Einst aus unserer Asche soll auferstehen ein Rächer." Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor. (Aen. 4, 625.)

Es war bekanntlich überhaupt der Glaube der Alten, daß die Schatten oder Seelen der Ermordeten, wenn sie durch keine Versöhnungsopfer beruhigt würden, auch noch nach dem Tode ihre Mörder verfolgten. *Συμπόνει πατρί, ξύγκαμν' ἀδελφῷ*, hilf dem Vater, theile die Arbeit mit ihm, kämpfe mit dem Bruder, sagt daher Elektra bei Sophokles (V. 986) zu ihrer Schwester, als sie im Glauben, Orestes sei todt, sie zur Rache gegen Klytemnestra und Aegisthos auffordert. Pausanias, erzählt Plutarch in seiner Schrift von der späten Rache der Götter, hatte in seinem Uebermuth (oder Ueppigkeit, Ausgelassenheit, Geilheit, *ὕβρει*) Kleonike, eine freie Jungfrau von Byzanz zu sich bestellt, um die Nacht mit ihr zuzubringen, dann aber, als sie zu ihm kam, aus Furcht und Verdacht getödtet. Oft erblickte er sie nun im Schlafe, indem sie zu ihm sagte: „Komme heran zum Gericht, unheilvoll ist Männern die Wollust"; und als das Phäsma, die Erscheinung, das Gespenst ihm keine Ruhe ließ, segelte er zum Psychopompeion, Todtenorakel oder Todtencitationsort (s. Nitzsch, Anm.

zur Odyss. 10, 492. S. 152) nach Heraklea und beschwor oder citirte durch gewisse Versöhnungsopfer die Seele des Mädchens. Sie erschien und verkündete ihm, daß er in Sparta das Ende seiner Leiden finden würde. Er fand aber dort den Tod. Er erhielt, wie sich Pausanias ausdrückt, der diese Geschichte, wie Plutarch selbst im Kimon (K. 6), umständlicher erzählt, die gebührende Strafe von der „Kleonike und der Gottheit." „Wenn, sagt später Plutarch in der eben angeführten Schrift von der späten Rache der Götter, die Seelen der Verstorbenen, so wie sie den Leib verlassen, wie Nebel oder Rauch vergingen, wie hätten die Götter, z. B. Apollo so viele Versöhnungsmittel (ἱλασμούς), so viele Belohnungen und Ehren für die Todten von den Menschen verlangen können, ohne sie zu täuschen und betrügen? Nein! ein und derselbe Grund spricht für die göttliche Vorsehung und die Dauer der menschlichen Seele; beide stehen und fallen miteinander, denn nur, wenn die Seele noch nach dem Tode übrig bleibt, gebühren ihr Strafen und Belohnungen." Nein! die Todten sind nicht todt, aber lebendig nur für die Lebendigen und in den Lebendigen; sie verschwinden nicht, wie Rauch und Nebel; sie entscheiden auch als Todte noch über das Schicksal der Lebendigen; sie machen, leider! nur zu oft, selbst noch die späten Nachkommen zu willen- und vernunftlosen Werkzeugen ihres letzten Willens, treffen „Verfügungen, welche, um mit Portalis zu reden, subordonnent les intérêts du peuple vivant aux **caprices du peuple mort** et dans lesquelles par la volonté de la génération qui n'est plus, la génération qui est se trouve constamment sacrifiée à celle qui n'est point encore." (A. Feuerbach, Themis 1812. S. 31.)

Molione, Aktors Gemahlin, hatte Flüche auf die Eleer gelegt, wenn sie sich nicht von den Isthmischen Spielen fern hielten, weil

die Korinther ihr die Bitte abgeschlagen hatten, die Argier, bei denen Herakles, der Mörder ihrer Kinder, damals weilte, davon auszuschließen. Und noch bis jetzt, erzählt Pausanias (5, 2, 3), beobachten die Eleer diese Flüche der Molione. Der Läufer Oibotas, der erste Achäer, der in Olympia gesiegt, hatte bei seinen Landsleuten keine Auszeichnung erhalten. Deßhalb that er den Fluch, daß nie mehr einem Achäer ein olympischer Sieg zu Theil würde, und ein Gott ließ es sich angelegen sein, die Flüche des Oibotas zu vollziehen. Als aber die Achäer vom delphischen Orakel den Grund erfahren hatten, warum sie nie den olympischen Siegerkranz erhielten, so ließen sie unter andern Ehrenbezeigungen dem Oibotas ein Bildniß in Olympia setzen, und darauf erhielt Sostratos von Pellene den Sieg auf der Rennbahn. Und noch jetzt, sagt Pausanias, bringen die Achäer, welche an den olympischen Kämpfen Theil nehmen wollen, Todtenopfer dem Oibotas, und bekränzen, wenn sie gesiegt haben, sein Bild. Die Messenier, die Todtfeinde der Lakedämonier, behaupteten, daß ihr Held Aristomenes, ob er gleich nicht mehr unter den Lebenden war, *οὐ μετὰ ἀνθρώπων ἔτι ὄντα*, der Schlacht bei Leuktra beigewohnt, den Thebanern geholfen, ja hauptsächlich die Niederlage der Lakedämonier verursacht habe. [44] Pausanias (4, 32, 4) sagt bei dieser Gelegenheit, „daß, wenn man annehme, daß die Seele des Menschen unsterblich sei, was zuerst die Mager, die Inder und Chaldäer und ihnen zufolge auch mehrere Griechen, besonders aber Plato, behauptet hätten, man nicht läugnen könne, daß dem Aristomenes ein ewiger Haß gegen die Lakedämonier eingepflanzt sei.“ So verewigt im ewigen Leben der Mensch nur das zeitliche Leben! Auf dem Hippodrom zu Olympia war eine Stelle, genannt die Pferdescheuche, Taraxippos, weil gewöhnlich die Pferde hier scheu wurden, so daß die Wagen zerbrochen und

die Wagenlenker verwundet wurden. Es befand sich daher hier ein Altar, und die Wagenlenker opferten da dem Taraxippos und baten ihn um seine Gunst. Wer übrigens dieser Taraxippos gewesen, darüber waren die Meinungen verschieden, doch kamen die meisten darin überein, daß es ein beim Reiten oder Wagenlenken Verunglückter wäre, der hier seinen Zorn ausließe. Pausanias selbst hält es jedoch für das Wahrscheinlichste, daß dieser Pferdeschrecken ein Beiwort des Poseidon Hippios. (6, 20, 8.) Doch lassen wir diesen Gespensterspuk! Bei den Leukanern, erzählt Aelian (Var. Hist. 4, 1), ist Gesetz, daß, wenn Jemand einen Fremden, der nach Sonnenuntergang kommt und bei ihm ein Obdach sucht, nicht aufnimmt, er bestraft werde, seine Ungastfreundlichkeit büßen solle, wie es mir scheint, ebensowohl dem Fremdling, als dem Zeus Xenios, dem die Fremden beschützenden Gott.

Auch in der Bibel wird das erste Strafübel, der erste Fluch, der von der Gottheit über eine blutige That verhängt wird, nicht deßwegen verhängt, um etwa die gestörte Ordnung wiederherzustellen, oder die beleidigte Gottheit oder Gerechtigkeit zu versöhnen, sondern um die beleidigte Menschheit zu rächen und sühnen. „Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde". „Und nun verflucht (seist) du von („weg von, aus" oder richtiger von) der Erde". 1. Mos. 4, 10. Dem Fluche oder Gerichte der Gottheit geht also das Zetergeschrei der menschlichen Rache voraus.

Die Idee, daß der Richter nur der Rächer und Stellvertreter des Beleidigten sei, jener auf die Fürbitte dieses den Verbrecher zu begnadigen habe, das Schicksal des Beleidigers also nur von dem guten Willen des Beleidigten abhänge — eine Idee, die auch in den deutschen Rechten und Gerichten so lange geherrscht hat,

auf dem Gebiete des peinlichen Rechts aber von unsern Juristen als ein „roher Begriff der Strafgerechtigkeit" verworfen wird, ist eine uralte und eben deßwegen urreligiöse Idee. Als Pharao das Weib Abrahams mißbrauchen wollte, da plagte der Herr den Pharao mit großen Plagen und sein Haus „um Sarai, Abrams Weibes willen" (1. Mos. 12, 17), und als Abimelech dasselbe vorhatte, verschloß der Herr zur Bestrafung dieses conatus delinquendi die Leiber seiner Weiber (machte sie unfruchtbar), aber auf Abrahams Fürbitten, erließ er ihm wieder diese Strafe, „heilte" (sanavit, condonavit) den Abimelech. (1. Mos. 20.) Zu Davids Zeit war eine dreijährige Theuerung, und zwar, wie „der Herr sprach, um Sauls willen, daß er die Gibeoniter (wider den beschworenen Bund mit ihnen) getödtet hat." David fragt nun die Gibeoniter: „was soll (werde) ich euch thun und womit versöhnen (expiare, placare) und ihr (daß ihr) das Erbtheil Jehovahs (d. h. das Land oder Volk Israel) segnet." Sie verlangen sieben Männer aus Sauls Hause, um sie dem Herrn aufzuhängen. David „gab sie in die Hand der Gibeoniter; die hingen sie auf dem Berge vor dem Herrn. ... Also ward Gott nach diesem dem Lande wieder versöhnt" (2. Sam. 21, 1—15) — versöhnet nicht dadurch, daß David die Gebeine Sauls und der Gehenkten bestattete, was hier nur Nebensache, sondern dadurch, daß die Gibeoniter versöhnt waren. Daher heißt es auch dem hebräischen Text nach wörtlich: Gott ließ sich erhören dem vom Lande, d. h. Gott erhörte, verwirklichte jetzt die Segenswünsche der Gibeoniter, so daß die Hungersnoth, die Folge ihrer frühern Racheflüche, aufhörte. Darum fragt sie ja David (V. 3): „was soll ich thun, daß ihr segnet," also nicht mehr flucht. Zwar heißt es, daß sie die Nachkommen Sauls „dem Herrn", dann „vor (coram) dem Herrn" aufhingen, aber da Gott der Rächer



und Vertreter des Beleidigten, so ist klar, daß dieses für und vor Gott auch hier nur ein latentes für und vor sich selbst ist.

19.
Das Gewissen und das Recht.

Die Nemesis, die Strafgewalt, welche die Menschen selbst auch noch als Todte vermittelst der Lebendigen ausüben, sei es nun für sich selbst oder in Gesellschaft der Götter, offenbart sich nicht blos in äußerlichen Uebeln, sondern auch in innerlichen Leiden, in den Foltern des bösen Gewissens, d. h. des Bewußtseins der bösen That, welches aber eben in dem sinnlichen, thatkräftigen Wesen der Alten die persönliche, rachsüchtige Erscheinung (Vorstellung) des Verletzten selbst ist. So ist es in Aeschylos Eumeniden der Schatten der Klytemnestra, welcher die schlafenden Furien zur Verfolgung ihres Mörders Orestes auffordert; in Sophokles Elektra Klytemnestras Traumbild von Agamemnon, das ihr Gewissen, d. h. ihre Furcht erregt und sie bewegt, dem verhaßten Todten Opfer darzubringen. Wenn auch vielleicht, sagt Juvenal in der 13. Satyre von dem Schändlichen, der seinen Freund durch einen Meineid um sein ihm anvertrautes Geld gebracht hatte, der Bösewicht einen Augenblick Ruhe hat und einschlummert, so erwacht er doch sogleich wieder vor Angst, indem er den Tempel und Altar der verletzten Gottheit, vor Allem aber dich, den Betrognen, im Traume erblickt. Dein hehres Bild, das ihm (wie eine Rachegottheit) in übermenschlicher Größe erscheint (von der Furcht übermenschlich groß vorgestellt wird), erschreckt ihn und zwingt ihn zum Eingeständniß seines Verbrechens.

Glaubt nicht, sagt bekanntlich Cicero in seinen Reden, daß die, welche eine verruchte That begangen haben, von den Furien mit brennenden Fackeln, wie sie die Dichter darstellen, verfolgt werden; es sind die Furien des bösen Gewissens, die den Verbrecher Tag und Nacht in Angst und Schrecken versetzen. Die brennenden Fackeln, die Peitschen und Schlangenhaare der Furien haben freilich nur theatralische oder poetische Bedeutung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber die Vorstellung selbst des bösen Gewissens als eines bösen, rach- und verfolgungssüchtigen Wesens ist eine wahre, nothwendige, nicht willkürliche Vorstellung — eine Vorstellung, die nicht nur die lebhafte, Alles verpersönlichende oder richtiger verkörpernde Vorstellungsweise des Alterthums, sondern den sensualistischen Ursprung des Gewissens selbst offenbart. Es ist das sinnliche Bild des Verletzten, es ist das ihm zugefügte Wehe, welches dem Verbrecher nach der That — post factum poenitet actum — aus unwillkürlicher, ununterdrückbarer Sympathie selbst wehethut, es sind, um mit der Fackel der Furien des Mörders den Gegenstand zu beleuchten, die schmerzlichen Geberden und Töne, die letzten Seufzer und Flüche, es sind die aus der Erinnerung und Einbildungskraft unvertilgbaren Hesiodischen *ῥαθάμιγγες αἱματόεσσαι*, die Blutstropfen, aus denen die Erinyen oder Furien entspringen. Daher haftet auch das Gewissen oft nur an ganz speciellen sinnlichen Eindrücken. Had he not resembled My father as he slept, I had done't, sagt Lady Macbeth, und der Eindruck dieser Aehnlichkeit ist die einzige Spur von einer Gewissensregung in ihr vor der That des Meuchelmords. „Das Bild einer einzelnen Handlung oder eines einzelnen Nebenumstandes derselben ist es, welches Verbrecher öfters als marternde Furien lange Jahre begleitet. Viele haben erzählt, wie das Wimmern des Ermordeten,

das Bild einer gewissen Gegend, worin die Handlung geschah, das Blut, das sie immer noch an ihren Händen oder an dem Orte, wo es vergossen worden, zu sehen glaubten, sie wachend und träumend nie verlassen habe, und ihnen bis an die Todesstunde oder die Stunde des bessern Besinnens gefolgt sei." (Schubert, Symb. des Traumes. S. 65.) „Gott, ich bin verloren! Nehmt es doch weg! ich kann es nicht ansehn", mit diesen Worten verrieth sich beim plötzlichen Anblick vom Bildniß der ermordeten Person ein Mörder. (Wagener, Spuren der Gottheit im anscheinenden Zufall 2. Th. S. 76.) Der Mörder eines Kindes „bildete sich dreißig Jahre nach seiner schrecklichen That ein, den Teufel vor sich zu sehen, der ihm mit gräßlichen Geberden und schrecklichen Drohungen das ermordete Kind, auf den Säbel gespießt, bluttriefend, die Glieder verzerrend und mit dem Tode ringend vorhielt." (Ebend. 1. Th. S. 87.)

Das Gewissen ist der alter ego, das andere Ich im Ich. So ist der Vater das Gewissen des Sohnes — was würde mein guter Vater dazu sagen, wenn ich das thäte? — der Freund das Gewissen des Freundes, der Lehrer das Gewissen des Schülers, der Jude, nicht der Mensch überhaupt, nicht die Gojim, die Nichtjuden, das Gewissen des Juden, der Grieche, nicht der Barbar, das Gewissen des Griechen. „Wenn ich, sagt ironisch Eumäos zu Odysseus, nachdem ich dich als Gast in meine Hütte aufgenommen, dich tödtete, da würde ich mir traun! einen guten Namen und Ruhm bei den Menschen, den jetzigen sowohl, als den künftigen erwerben, da könnte ich dann wohl herzensfroh zu Zeus Kronion beten." (O. 14, 403.) „Ha ihr Hunde, ruft Odysseus den Freiern zu, weder die Seligen scheuend, die hoch den Himmel bewohnen, noch (daran denkend) ob unter den Menschen beschimpft würd' euer Gedächtniß." (O. 22, 39.) „Mißbilligt doch selber

das Unrecht, sagt Telemach zu denselben, und scheut die benachbarten Menschen und fürchtet die Rache der Götter." (O. 2, 64.) Und später sagt eben daselbst (V. 134) Telemach: „wenn ich die Mutter aus dem Hause schickte, Böses ja würd' ihr Vater mir thun, und andres der Dämon senden, nachdem zu den grausen Erinyen flehte die Mutter, scheidend aus unserm Haus und verunglimpft wär' ich bei allen Sterblichen", νέμεσις (Unwille, Rüge, Tadel) δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται.

Der allgemeinen Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen zufolge wird hier von der Nemesis, dem Tadel der Menschen der Zorn der Götter unterschieden. Aber wie dieser zu jenem sich verhält, wie die Götter nur im Wunsche, nur in Gedanken, die Menschen aber in der That und Wahrheit diesen Zorn in sich selbst empfinden und vollstrecken, beweist z. B. Odysseus, wenn er zum Polyphem sagt, nachdem er selbst ihn geblendet: „endlich mußten ja wohl des Frevels Thaten dich treffen. Grausamer! weil du die Gäste so ungescheut in der Wohnung eingeschluckt, drum strafte dich Zeus und die andern Götter" (O. 9, 477), oder, wenn er, nachdem er selbst die Freier getödtet, zur Eurykleia sagt, indem er ihr das laute Jubeln über den Tod derselben verwehrt: „diese bezwang der Götter Gericht (oder Geschick, μοῖρα θεῶν) und die Thaten des Frevels, denn sie ehrten ja keinen der sterblichen Erdbewohner, weder gering, noch edel. Darum traf die Frevler das schreckliche Todesverhängniß". (O. 22, 413.) So läuft der Unterschied zwischen Gott und Mensch nur darauf hinaus: Unrecht leiden, Rache fühlen heißt Mensch sein, aber Rache ausüben, Rechte, Menschenrechte siegreich geltend machen, heißt G o t t s e i n. „Wahrlich, sagt daher Theognis (V. 339 bis 340), ein Gott erschien' ich alsdann mir unter den Menschen, wenn mich im Rachegenuß träfe des Todes Geschick." χοῦτως

ἂν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώποις θεὸς εἶναι, εἴ μ' ἀποτισάμενον μοῖρα κίχοι θανάτου.

Eben so wird in den angeführten homerischen Stellen die Selbstmißbilligung des Unrechts von der Scheu vor der Mißbilligung der Andern unterschieden, zugleich aber durch ein Und verbunden; denn beide sind in der That nur Synonyme; die Nemesis oder Rüge des Gewissens ist nur die anticipirte, die von mir selbst an mir ausgeübte Nemesis der Andern. Der Inhalt ist in beiden derselbe; der Unterschied nur der, daß im Gewissen der Richter und der Thäter in Einer Person vereinigt sind.

Nicht nur der Glaube, auch das Gewissen „kommt aus dem Gehör", aber auch aus den Augen. Das Gewissen ist keine besondere „Anlage", überhaupt nichts Angebornes, sondern etwas Angebildetes, oft selbst mit vieler Mühe Eingebläutes. Wer nie eine Strafe gesehen oder gefühlt, nie einen Vorwurf von Andern gehört, oder auch selbst nie einem Andern — denn bekanntlich nimmt man an Andern als Fehler wahr, was man an sich entweder gar nicht oder doch wenigstens nicht als Fehler bemerkt — einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr sich selbst worüber Vorwürfe machen können. Was der Mensch Andere — seine Eltern, seine Alters- und Standesgenossen, seine Landsleute — thun sieht und billigen hört, das thut er und thut es mit gutem Gewissen. Wo ein Verbrechen oder Laster Brauch, Sitte ist, da macht sich auch der Mensch aus diesem Verbrechen, diesem Laster kein Gewissen. Das Gewissen ist die Furcht, Etwas zu thun, worauf Strafe steht, bestehe diese Strafe auch nur in dem mißbilligenden Urtheil der Andern — ein Urtheil, das aber der Mensch zu seinem eignen Urtheil und Richtmaaß für sich macht, so daß er endlich zu seiner moralischen Orientirung und Zurechtweisung nicht mehr der Vorstellung bestimmter, das Ge-

wissen vertretender und verkörpernder Persönlichkeiten bedarf, sondern sich selbst genügt und daher auf den Standpunkt tritt, wo er die ebenso praktisch wichtige, als erhabene Lehre der griechischen Weisen ausspricht: σεαυτὸν αἰδοῦ (Sosiadae Sept. Sap. Praec.). „Scheue, verehre dich selbst", „Schäme αἰσχύνεο dich vor Allem vor dir selbst" (Pythagoras Aurei V. 12), „mehr als vor Andern" (Demokrit bei Stobäus 31, 7). Nur Wenige mögen sich jedoch auf diesen Standpunkt erheben und in Wahrheit von sich sagen können: mein Selbstbewußtsein, mein Gewissen gilt mir mehr als das Gerede der Leute, mea mihi conscientia pluris est quam hominum sermo. (Cic.) Bei den Meisten ist die Stimme des Gewissens nichts andres, als die öffentliche Stimme, das: „Was werden die Leute dazu sagen?" wovon ihnen die Ohren klingen — eine Stimme, deren Furcht freilich ebenso oft von Verbrechen abhält, als zu Verbrechen verleitet. Die Vorstellung von den Andern, namentlich von der Vorstellung, die sie von uns haben, ist so mächtig, daß wir oft etwas nur thun oder unterlassen, um die Andern in ihrer Vorstellung von uns nicht zu täuschen, um so wirklich zu sein, was wir zu sein scheinen. So sagte der heilige Franciscus von Assisi einst, als er sich den Genuß von Fleisch erlaubte: „es ziemt sich nicht, daß das Volk öffentlich mich für enthaltsam hält und ich im Geheimen mich fleischlich erquicke". (Opp. omn. Col. 1849. p. 225.)

Aber wie kann ich denn das Strafurtheil der Andern über mich selbst fällen, wenn ich mich nicht für strafwürdig erkenne, nicht also ein von dem Urtheil der Andern unabhängiges, eingebornes Maaß des Rechten und Unrechten in mir habe? Allerdings habe ich ein solches in mir, aber nur in dem allen Weien, folglich auch dem Menschen eingefleischten, in ihm nur zu Verstand und Bewußtsein gekommenen Grundtrieb der Selbstliebe:

denn nur in seinem Egoismus hat der Mensch ein Kriterium, ein Unterscheidungsmaaß zwischen Recht und Unrecht, Dürfen und Nichtdürfen. Darum heißt es: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen," Matth. 7, 12, oder verneinend ausgedrückt, wie es im Talmud heißt: quod exosum tibi est, alteri ne facias. Was du deinem Nächsten zum Vorwurf machst, thue selbst nicht, *ὅσα νεμεσᾷς τῷ πλησίον, αὐτὸς μὴ ποίει*, sagt Pittacus von Mitylene, sagt das von dem Andern auf den empfindlichen, egoistischen Tadler unwillkürlich zurückgeworfene Licht des Gewissens oder Selbstbewußtseins. Selbst der Dieb will nicht, daß ihm sein Eigenthum gestohlen, selbst der Mörder nicht, daß ihm sein Leben genommen werde. Dieser Wille selbst des Verbrechers, daß sein Leben und Eigenthum heilig sei, vom Andern nicht verletzt werde, im Gegensatz zu seinem eignen Thun und Verfahren gegen den Andern, ist der innere Grund des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht. Sagt mir mein Egoismus, daß der Andere mir Unrecht thut, wenn er das Meinige nimmt, so sagt mir derselbe auch zugleich vermittelst meines Verstandes — wenn auch vielleicht nicht im Voraus, sondern erst in Folge empfindlicher, körperlicher Demonstrationen — daß ich auch dem Andern Unrecht thue, wenn ich ihm das Seinige nehme. Einseitig, d. h. für mich anerkenne ich ja unbedenklich die Unverletzlichkeit des Rechts, des Eigenthums, welch ein fühlbarer Zwiespalt, welch ein empörender Widerspruch, nicht auch auf Seiten des Andern dieselbe anzuerkennen! Und sagt mir denn nicht schon selbst die kurzsichtigste Klugheit, daß ich den Andern anerkennen und respectiren muß, wenn ich selbst anerkannt und respectirt sein will?

Zudem — ein wesentliches Zudem — ist der Andere, den ich als einen mir Gleichberechtigten anerkenne, kein Gleichgültiger,

kein Mensch überhaupt, wie ihn der Rechtsphilosoph in seinem Kopfe hat, sondern mein Nächster, ein Blutsverwandter, ein Stammgenosse, ein Mensch von meiner Farbe; denn die Schranken des Landes, des Volks, des Stamms, der Farbe, sind ursprünglich auch die Schranken des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht; gegen den Fremden ist ja Alles erlaubt. So stützt sich selbst das Gewissen auf die Wahrheit des Sensualismus, leider! nur zu oft und zu lange selbst in seiner beschränktesten, rohesten Gestalt. Wesen, mit welchen der Mensch die Geschlechts-, die Blutsgemeinschaft verschmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinschaft. Gleiches Blut gleiches Gut — gleiches Gesicht gleiches Gericht — so lauten die ersten sensualistischen Rechtsprincipien. Wenn der Mensch sich ein Gewissen daraus macht, Thiere mit grausamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen selbst Rechte einräumt — s. z. B. Michaelis, Mosaisches Recht § 166 Recht der häuslichen Thiere — so kommt auch dies es nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Wesen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn selbst schmerzen, daß er sie folglich wenigstens als entfernte Blutsverwandte von sich ansieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere sogar soweit, daß sie junge Hunde, Rehe, Affen, Pekari u. s. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Brust legen und säugen. (Ausland 1843 N. 288. 1845 N. 316.) Das Recht ist daher nichts andres, als der auf das Band der Blutsverwandtschaft, der physischen Gattungs- oder Geschlechtsgleichheit gegründete, nicht ein-, sondern zwei- oder gegenseitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbstliebe Anderer sich selbst Anerkennung, Geltung verschaffende und sichernde Selbstliebe des Menschen.

Das Recht aus einer besondern Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menschen unterschiedenen „Rechtssinn“, oder einer be-

sondern „Rechtsvernunft" ableiten, das Recht vom Egoismus und „Utilismus" absondern, zu einem Ding an sich machen, heißt die Hecke, die ich zum Schutze um den Lustgarten meines Rechts ziehe, aus einem besondern Heckensinn ableiten, heißt die Hecke aus einem Ding für den Garten zu einem Ding für sich selbst, zum Selbstzweck machen. [45] Für den Richter und den Juristen als solchen ist freilich die Hecke die Hauptsache, denn sie ist die Gränze meines Rechts, die Scheidewand zwischen Mein und Dein; aber für mich selbst, den Besitzer oder Eigenthümer, ist die Dornenhecke des Rechts nur ein Mittel, alle profanen Hände und Blicke von dem Heiligthum meiner Selbstliebe fern zu halten. Allerdings kann, auch ganz abgesehen von Zeiten, wo veraltete Gesetze und Rechte neuen, unvorhergesehenen Bedürfnissen und Verhältnissen feindselig gegenüber stehen, Recht und Nutzen in Widerstreit gerathen, aber nur in besondern Fällen; und es ist daher eine Verkehrtheit, diese zufälligen Collisionsfälle zu einer wesentlichen, principiellen Differenz von Recht und Nutzen zu erheben.

Dieser Markstein ist meinem Egoismus, meinem Erwerbstrieb ein Stein des Anstoßes. Aber steht deßwegen das Gesetz des Terminus, des Grenzgottes: Du sollst nicht den Grenzstein verrücken! im Widerspruch mit dem Egoismus der Andern, ja selbst mit meinem eignen? Will ich denn, daß überhaupt gar keine Grenze sei? Nein! ich will nur nicht, daß gerade diese Grenze die Schranke meines Eigenthums sei; ich mache nur, von meiner Habsucht verblendet, in diesem Fall eine Ausnahme von der Regel, die ich in einem andern Falle, wo gerade der Vortheil auf meiner Seite ist, mit der größten Strenge geltend mache. Selbst der Dieb will nicht das Eigenthum aufheben, er will nur, daß dieser Gegenstand nicht das Eigenthum eines Andern, sondern

seines sei. Der Widerstreit zwischen Recht und Nutzen ist nur der Widerstreit zwischen dem Nutzen oder Interesse Anderer und meinem eignen. Ueber dasselbe Fiat Justitia, worüber mein Egoismus ein verzweifeltes Pereat Mundus ausruft, jauchzet der Egoismus des Andern ein lustiges Vivat Mundus! Die erste Pflicht der Gerechtigkeit ist, sagt Cicero, daß man Niemanden schade, ut ne cui quis noceat; ehrbar leben, Niemanden verletzen, Jedem das Seinige geben, sind nach den Institutionen (L. 1. T. 1. §. 3.) die ersten Rechtsgebote. Wer stimmt diesen Aussprüchen nicht bei? Wer findet ihre Wahrheit nicht in seinem Egoismus begründet und bestätigt? Wer will nicht, daß ihn Niemand verletze, Niemand das Seinige verweigere? Wer will nicht, daß dieser Wunsch Gesetz sei? Soll aber dieses Gesetz nur mich gegen die Andern, nicht auch sie gegen mich schützen, wenn mich die Lust oder Laune anwandeln sollte, sie zu verletzen? Welch ein unsinniges Verlangen! Entweder muß ich wollen, daß überhaupt gar kein Recht und Gesetz sei, oder ich muß mir die Anwendung des Gesetzes auch da gefallen lassen, wo es mit meinem Vortheil in Widerstreit kommt. Wer den Grenzstein seines Nachbars verrückt, erschüttert das ganze, ihm doch sonst so behagliche Rechtsgebäude, erschüttert selbst das Fundament des menschlichen Lebens und Denkens, denn er will, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei.

Das Gesetz setzt auf die Rechtsverletzung eine Strafe, um dem Thoren, welcher die Gerechtigkeit im Widerspruch mit der Nützlichkeit findet, den empfindlichen Beweis zu geben, daß das Uebel der Rechtsverletzung ein weit größeres Uebel ist, als das rechtmäßige Opfer eines Vortheils. Und wenn auch der Verbrecher wegen der Verborgenheit seiner That dem Arm der Strafgerechtigkeit entgehen sollte: er entgeht doch nicht dem Fluche des bösen Gewissens, das als das Fatum des Menschen im Menschen, wenigstens

in der Vorstellung, in der Furcht — denn wer kann sicher sein, daß seine That nicht doch noch ans Licht komme, daß er selbst sich nicht vielleicht in einem unbewachten Augenblicke verrathe? — die Rache der beleidigten Gerechtigkeit oder Menschheit an ihm vollstreckt. So sah einst Apollodoros, wie Plutarch (de his qui sero a num. pun. ed. Xyl. p. 555) als ein Beispiel von den Gewissensqualen erzählt, im Traume, wie er von den Scythen geschunden und gesotten wurde, und wie sein Herz aus dem Kessel ihm die Worte zuflüsterte: ich bin die Ursache von diesen Uebeln, *ἐγώ σοι τούτων αἰτία.* Der Gott, dem keine böse That, kein böser Gedanke selbst entgeht, hat seinen Grund und Ursprung im unvermeidlichen, allgegenwärtigen Selbstbewußtsein des Menschen von seinen bösen Thaten und Gedanken. „Die Sünder sprechen in ihrem Herzen, heißt es in Menu's Verordnungen (v. Hüttner 8, 85), Niemand sieht uns. Wahrlich die Götter sehen sie deutlich und auch den Geist in ihrer Brust," nach Bohlen (d. alte Indien 2, 58) „Gott siehet sie und das Innere in ihrer eignen Brust." „Wenn er (der Richter) nun aber geschworen hat und sein Urtheil fällen soll, so erinnere er sich, daß er Gott zum Zeugen habe, das heißt, nach meiner Meinung, seinen Geist (id est, ut arbitror, mentem suam), das Göttlichste, was Gott selbst dem Menschen gegeben hat." (Cic. de offic. 3, 10.) „Selig (heißt es auch im Sir. 14, 2) ist der Mann, den nicht seine Seele anklagt, tadelt," *κατέγνω*; „denn es gibt, sagt Polybius (18, 26, 13. ed. Tauchn.) keinen so furchtbaren Zeugen, keinen so schrecklichen Ankläger, als das der Seele eines Jeden inwohnende Gewissen oder Bewußtsein, *σύνεσις.*" Allen Menschen, sagten daher die Griechen, ist das Gewissen (Bewußtsein) Gott, *βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός,* darum brauchten auch die gebildeten Griechen keinen besondern Höllenrichter zur Bestrafung der Bösen. Nach meiner Mei-

nung, sagt Plutarch in der eben angeführten Schrift (p. 556), bedarf man keines Gottes, noch Menschen zur Bestrafung des Bösewichts, sein eignes von der Schlechtigkeit zerrüttetes und zerstörtes Leben reicht dazu völlig hin. Das Böse galt ihnen schon für sich selbst für das größte Uebel und Unglück, für das sich selbst Böse, Feindliche und Verderbliche. Selbst schon der ökonomische Hesiod sagt in seinen Tagewerken (V. 267): „wer Andern Uebles oder Böses thut, thut sich selbst Uebles, ein böser Beschluß ist dem Beschlußfasser am verderblichsten." Jeder Böse (Uebelthäter), sagte daher auch Sokrates, ist „wider Willen, ἄκων, böse," eben weil er wider Willen sich selbst böse ist, sich selbst schadet, während er nur den Andern zu schaden glaubt. Und der Satz ist richtig, wie man auch diesen Schaden fasse: ob im Sinne des Utilismus oder des Moralismus. So läuft es auch auf Eins hinaus, ob ich das Gewissen als Furcht, Scheu vor dem Unrecht oder als Furcht vor der Strafe, vor dem mit dem Unrecht verknüpften Uebel fasse; denn wenn auch in der Theorie das Unrecht für sich selbst, abgesondert von dem Strafübel, firirt werden kann, so bleibt es doch in der Praris unentschieden, ob Jemand ein Unrecht unterlassen hat, weil es ein Unrecht ist, oder weil es ein Uebel zur Folge hat. Unrecht ist ja eben das Strafbare. Und es gibt kein aprioriſches, kein dem Uebelleiden vorhergehendes Gewissen. Das Bewußtsein des Bösen stammt aus dem Bewußtsein des Uebels.

„Was ist Selbstbestrafung? Was Gewissen ohne Gott?" „Insgemein, sagt z. B. Lipsius (Polit. sive Civ. Doct. l. I. c. 5), nennen wir Gewissen die betrübende und quälende Vorstellung der beleidigten oder nicht recht verehrten Gottheit," richtiger und kürzer, wie es Andere (s. z. B. Melanth. Eth. Doctr. Witteb. 1559. p. 11) ausgesprochen haben: die Furcht vor dem Zorne, d. i. dem Strafgericht Gottes — bei den Katholiken die Furcht vor den Strafen der

Kirche ... adacti conscientia, Ecclesiasticarum censurarum metu (Ribadeneira, Princ. Christ. Mogunt. 1603. p. 226). Aber der Gott als Gegenstand des Gewissens, insbesondere des bösen, also als Strafrichter, ist nur der Repräsentant und Rächer des Verletzten, und zwar nicht nur bei den Heiden und Juden, sondern auch Christen, die nur deßwegen sich nicht selbst rächen, weil sie wissen, daß Gott sie rächt. „Freue dich über sie (die gefallene Stadt Babylon) Himmel und ihr heiligen Propheten und Apostel, denn Gott hat euer Urtheil an ihr gerichtet“ (Off. Joh. 18, 20) oder vielmehr hat sie (zum Tode) verurtheilt, weil sie euch (zum Tode) verurtheilt hat. „Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richtest du und r ä ch e s t n i ch t u n s e r B l u t an denen, die auf der Erde wohnen?“ *οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς.* (Off. Joh. 6, 10.) „Höre auf, sagt Cyprianus, zu verletzen die Diener Gottes und Christi, welche, wenn sie verletzt worden sind, die göttliche Rache in Schutz nimmt. Geduldig macht die Gewißheit, daß die Rache nicht ausbleibt. Sage nicht (Sprüche 20, 22), ich will mich an meinem Feinde rächen, erwarte den Herrn, daß er dir helfe“ (ad Demetr. 16 u. 17). „Wir ertragen alle Grausamkeiten mit Geduld, denn wir setzen unser Vertrauen auf Gott, von dem wir die sofort erfolgende Rache erwarten.“ (Lactant. Epit. 53 und de Justit. 20.) Aber so wenig sich die religiöse Furcht von anderer Furcht unterscheidet, denn die Furcht vor der Höllenstrafe ist, wie die Furcht vor bürgerlichen Strafen, eben nichts weiter als die Furcht vor Uebeln, Leiden, Qualen, selbst körperlichen, so wenig ist es ein Unterschied für das Bewußtsein der bösen That, ob ihm der göttliche oder menschliche Richter, ob ihm ein selbstständiger Rachegott, oder nur der Rachegeist des Verletzten vorschwebt. Gott straft ja nur, weil der Beleidigte, oder an

seiner Statt der Richter, ihn nicht strafen konnte; man „postulirt,“ fordert ja ausdrücklich eine göttliche Gerechtigkeit nur deßwegen, weil die menschliche „nicht immer“ ihr Ziel erreicht. Oder sollte der arme Sünder, der schon hier die Qualen der peinlichen Halsgerichtsordnung ausgestanden hat, auch noch nach dem Tode von den Göttern gefoltert werden? Was ist aber die Höllenqual gegen die Qual der Todesgewißheit bei voller Besinnung und Gesundheit? Was das Schlangenrad des Irion, der tückische Marmor des Sisyphus gegen die supranaturalistischen, teuflischen Marterwerkzeuge, die das heidnische und christliche Criminalrecht erfunden und angewandt hat? Was haben also die Menschen den Göttern noch zu thun übrig gelassen? „Genug, denn der Mensch richtet nur über die That, nicht über das Gewissen, nicht über Gedanken und Gesinnungen.“ O, welche heuchlerische Ausrede! Hat sich denn nicht die heilige Kirche von jeher die Herrschaft über die Gewissen angemaßt, ausdrücklich sogar die Conscientiae libertatem, die Gewissensfreiheit verdammt, und verfolgt denn nicht auch der Staat noch heute, wenn auch nicht gerade mit Feuer und Schwert, die G e d a n k e n und G e s i n n u n g e n der Menschen? Wo ist also in der Folterkammer des Staats- und Kirchenrechts noch ein Plätzchen für die Wirksamkeit und folglich auch — mihi enim qui nihil agit, esse omnino non videtur (Cic. de nat. D. 2) — für die Existenz eines Gottes? O ja! denn w e n n k e i n G o t t ist, s o i s t a u c h k e i n H e n k e r, wenn kein Henker, auch keine peinliche Halsgerichtsordnung; wenn kein peinliches Halsgericht, auch keine Gewissenstortur, und wenn keine Gewissensfolter, kurz kein Henker, auch kein Mon Repos und Sans-Souci. O sancta simplicitas! Die Götter sind nicht die Gesetzgeber, oder gar, wie sich die Gedankenlosigkeit ausdrückt, die Geber des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht; nein! nicht das uninter-

essirte, bedürfnißlose Wesen der Gottheit, sondern der interessirte Mensch will und zwar mit derselben Nothwendigkeit, mit der er sich, sein Leben, sein Glück will, also aus innerstem Naturgrund, aus Selbstliebe, daß eine „moralische Ordnung" sei, daß mit dem Verbrechen Strafe, Uebel, mit der Tugend Lohn, Glück verbunden sei. Conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra Pectora pro facto spemque metumque suo. (Ovid. Fast. 1, 485.) Die Götter vollstrecken nur diesen Willen, erfüllen nur diese Hoffnung, diese Furcht. Der Verbrecher selbst wünscht sich freilich, wenigstens in der Regel, keine Strafe, aber der Verletzte und seine theilnehmenden Mitbürger wünschen ihm dafür von Herzensgrund den Henker an den Hals oder doch, falls sie ihm nicht leiblich beikommen können, an das Gewissen.

20.
Die Strafen der beleidigten Gottheit.

Der Mensch, meinetwegen auch der Wille, aber nur nicht der freie d. h. der leere, der eingebildete, sondern der von dem zeitlichen und räumlichen Standpunkt, von Natur und Geschichte, von Geburt und Geschlecht, von Stand und Alter bestimmte und erfüllte Wille ist das Schicksal des Menschen. Wie reimt sich aber dieser Satz mit der Thatsache, daß die Götter nicht nur die den Menschen widerfahrnen Rechtsverletzungen, sondern auch, und zwar noch strenger, die ihnen selbst von den Menschen angethanen Beleidigungen strafen? Sind diese Strafen nicht offenbare Beweise, daß es auch Gemüthsbewegungen der Götter gibt, die sich nur auf ihr eignes Selbst beziehen, folglich auch Uebel und Schicksale, die nicht im Menschen, sondern in dem persönlichen Wesen und

Willen der Götter ihren Ursprung haben? Nein! denn auch die Strafen, welche die Götter in ihrem eignen Interesse scheinbar verhängen, geschehen in Wahrheit im Sinne des Menschen, so gut als das Beiwort des Zeus, daß er sich am Blitze, seinem furchtbarsten Strafwerkzeug — „furchtbar ist der Donner", Il. 14, 417 — ergötzt, daß er τερπικέραυνος ist, auch dem Menschen zukommt, auch dieser sich am Blitze erfreut, wenn er das verruchte Haupt des Meineidigen, des Mörders, des Diebes zerschmettert.

Poseidon verhängte einen furchtbaren Seesturm über Odysseus, weil er ihm zürnte wegen der Blendung seines Sohnes, Helios gleichfalls, weil er über Odysseus Gefährten aufgebracht war, welche ihm seine Rinder getödtet hatten. Aber welcher Vater hätte die Blendung seines, wenn auch noch so ungeschlachten Sohnes, welcher Besitzer den Todtschlag seiner Heerden ungeahndet gelassen? Wer dem Poseidon seinen Sohn blendet, kann auch meinen blenden, wer dem Helios die Rinder raubt, auch meine rauben. Der poseidonische Seesturm entsprang daher aus einem sehr menschlichen Gemüthssturm; Poseidon vollstreckte, obwohl er nur in seinem persönlichen Interesse handelte, den Rachewunsch verletzter Kinderliebe, Helios den Rachewunsch verletzter Eigenthumsliebe. „Strafe, sagt Helios zu Zeus, die Gefährten des Odysseus, welche mir frevelhaft die Rinder tödteten, an denen ich meine Freude hatte" (ἦσιν ἔγωγε χαίρεσκον O. 12, 380).

Aber wie steht es denn mit andern Strafen bei Homer, die offenbar die Götter nur aus verletztem Ehrgeiz verhängten, wie mit dem kalydonischen Waldschwein, welches Artemis sandte, zürnend, daß ihr allein kein Opfer der Ernt' auf fruchtbarem Acker Oeneus brachte, „sei's daß er es vergaß, ἢ λάθετ' (aber doch sich

eigentlich vorgenommen hatte) ἢ οὐκ ἐνόησεν, oder gar nicht (und nie) daran dachte." (Fäsi.) J. 9, 533. Opfer sind die Ehrengaben, die der Mensch den Göttern schuldet; wer aber den Göttern nicht gibt, was den Göttern gebührt, gibt auch den Menschen nicht, was ihnen gebührt, gleichgültig, ob aus bloßer Unachtsamkeit oder vorsätzlicher Nichtachtung. Der Mensch selbst bestraft ja nicht nur, was aus böser Absicht, sondern auch, was aus bloßer Unbedachtsamkeit, ja oft ohne Wissen und Willen geschieht, und zwar nicht nur an Andern, sondern auch — *διὰ λύπης ὑπερβολήν* (Plut. de fluviis) — an sich selbst, wie so viele Beispiele, namentlich bei den Griechen, beweisen. Ja! je werthvoller der verletzte Gegenstand, je schmerzlicher seine Verletzung, desto weniger unterscheidet er zwischen Vorsätzlich und Unvorsätzlich. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut muß wieder vergossen werden, mag der Blutvergießer Mörder oder Todtschläger, Mensch oder Vieh sein. (1. Mos. 9, 5. 6. 2. Mos. 21, 28.) Wenn also Artemis den kalydonischen Eber sandte, ohne Rücksicht darauf, ob das unterlassene Opfer Folge von absichtlicher Geringschätzung oder bloßer Unachtsamkeit war, so that sie nur, was gewiß die Kalydonier selbst gethan haben würden, wenn ein Anderer irgend eine Schuldigkeit gegen sie, sei's nun ohne oder mit Vorsatz, außer Acht gelassen hätte.

Die Artemis Triklaria befahl einst eine Priesterin von ihr, eine Jungfrau von ausgezeichneter Schönheit, nebst ihrem Geliebten Menalippos ihr zu opfern, und bestrafte zugleich ihr Heimathland mit Unfruchtbarkeit und tödtlichen Krankheiten, weil sie, von ihren hartherzigen Eltern an ihrer Vereinigung verhindert, den Tempel der Artemis zur Befriedigung ihrer Liebe benutzt hatten. (Paus. 7, 19, 2.) Artemis war die ewige Jungfrau und zwar die Jungfrau, die noch nichts von den Banden der Liebe,

geschweige dem Joche der Ehe weiß und wissen will. Wer daher in dem Tempel der Artemis der Liebe huldigte, der that in den Augen der Jungfrau, was ihrem Wesen widersprach, ihren keuschen Sinn empörte, der verletzte das Heiligthum, das Rechtsgebiet der Jungfräulichkeit. In der Ehre der Artemis war die Ehre jeder Jungfrau angegriffen. Alles zu seiner Zeit und an seinem Orte! Was hier erlaubt und schicklich, ist dort unerlaubt und unschicklich. Wer zwischen dem Tempel der Venus und dem der Artemis keinen Unterschied macht, der unterscheidet in seiner blinden, rücksichtslosen Begierde auch nicht zwischen Frau und Jungfrau, zwischen Bordell und Brautgemach, der versündigt sich nicht nur gegen die Ehre der Götter, sondern stürzt auch die menschlichen Gesetze um, wie Pausanias bei der eben angeführten Geschichte von der Liebe bemerkt. Daher treffen auch die Tempelschänder nicht nur die Strafen der Götter, d. h. Naturübel — wie „Krieg, Hunger, Pest und Erdbeben," welche auch nach dem Glauben der alten christlichen Regenten und Richter „durch die schwerste Uebelthat, die Gotteslästerung zum Untergang und Verderben ganzer Länder verursacht werden" — sondern auch die Strafen der Menschen. So steinigten die Arkader den Aristokrates, weil er eine Priesterin der Artemis Hymnia in ihrem Tempel geschändet hatte. (Paus. 8, 5, 8.) So bestrafte der römische Senat den Q. Pleminius, weil er den Schatz der Proserpina beraubt hatte, während eben diese Göttin wegen eines ähnlichen Vergehens an dem König Pyrrhus sich selbst rächte. (Val. Max. 1, 1, 21. Ext. Ex. 1.) Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam. (Cod. Just. 1, 5, 4.)

Was hat es denn nun aber für eine Bewandtniß mit der Strafe, welche den Eurytos traf, weil er den Apollo zum Wettkampf im Bogenschießen aufforderte, dafür aber von ihm mit

einem frühzeitigen Tode bestraft wurde? (O. 8, 224.) Mit der Strafe ferner, welche die Musen über den thrakischen Sänger Thamyras verhängten, weil er sich brüstete zu siegen im Liede und sängen auch selber die Musen gegen ihn, dafür aber seiner Augen und seiner Kunst beraubt wurde? (J. 2, 595.) Mit der Strafe endlich der Niobe, welche sich der rosigen Latona gleich geachtet, ja sich ihr gegenüber rühmte, daß die Göttin nur zwei, sie selbst aber so viele Kinder geboren habe, dafür aber von Apollo und Artemis aller ihrer Kinder beraubt wurde? (J. 24, 603.) Sind diese Strafen nicht unverkennbare Beweise von der Selbstständigkeit des göttlichen Zorns oder religiösen Gefühls? Mit Nichten. Wer sich den Göttern gleich setzt, hält sich für vollkommen, für das Höchste, was in irgend einer Gattung nur immer gedacht und gewünscht werden kann; denn die Definition christlicher Theologen, daß Gott das Höchste ist, was gedacht oder vielmehr in erster Instanz gewünscht werden kann, gilt auch von den griechischen Göttern. Wer sich aber für das verwirklichte Ideal in irgend einer Sphäre hält, der setzt sich über alle Andern seines Gleichen hinweg, der läßt ihnen nichts mehr zu thun und zu hoffen übrig — denn alles Thun, wenigstens in diesem Punkt, wovon es sich hier handelt, beruht nur auf der Hoffnung, daß noch Etwas zu thun sei, daß man das bisher Geleistete noch überbieten könne — der bringt sie um ihr Verdienst, ihre Ansprüche, auch Etwas zu sein; der macht sich eben dadurch zu einem Gegenstand des Hasses, der Mißgunst, des Neides. Der Neid der Götter ist der Neid der Menschen gegen diejenigen, die sich über sie erheben, zumal wenn diese zumeist, ja zuletzt immer unverdiente, weil von der Natur stammende Vorzüge als persönliches Verdienst hochmüthig sich anrechnen, das Gefühl ihrer Vorzüge nicht mäßigen in dem Gefühl der Gleichheit mit den andern Menschen hinsichtlich ihrer

übrigen Eigenschaften, und so das gestörte Gleichgewicht zwischen sich und den Andern wieder herstellen.

Es gibt nicht nur einen Neid des Pöbels, der sagt: du sollst nicht mehr sein, als ich bin, sondern auch einen aristokratischen und monarchischen Neid, der sagt: du sollst nicht sein, was ich bin; du mußt unter mir bleiben, sonst kann ich nicht über dir stehen. Dieser Neid ist der Neid der Götter, insofern sie, als persönliche Wesen vorgestellt, dem Menschen gegenüber die hohe Aristokratie bilden. Aber gleichwohl ist dieser auf Seiten der Götter aristokratische Neid nur eine poetische Figur und Umschreibung des plebejischen Neides auf Seiten der Menschen; denn dem Verbote der Götter: du sollst mir nicht gleich sein wollen, liegt ja nur das menschliche Verbot zu Grunde: du sollst nicht mehr sein wollen, als wir Menschen sind, und bist du wirklich mehr, so mache wenigstens dieses Mehr nicht auf übermüthige, verletzende Weise geltend, bedenke, daß du wesentlich doch dasselbe bist, was die Andern, so gut wie sie dem Irrthum, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, kurz dem menschlichen Loos und Elend unterworfen. Die Griechen, sagt Achämenes, der Bruder des Xerxes, zu diesem, beneiden den Glücklichen (neiden um das Glück) und hassen den Mächtigeren, *τοῦ τε εὐτυχέειν φθονέουσι, καὶ τὸ κρέσσον στυγέουσι.* (Herod. 7, 236.) „Die Götter und Heroen, sagt ebenfalls bei Herodot (8, 109) Themistokles in Betreff des Xerxes, gönnten nicht einem Manne die Herrschaft von Asien und Europa;" aber vor allem gönnten ihm die wirklichen Griechen selbst nicht dieses Uebermaaß von Macht. „Grausame, läßt Ovid die schon ihrer Söhne beraubte Niobe zur Latona sagen, Grausame, weide das Herz an unserem Grame. Weide dir, sprach sie, das Herz, bis es satt werd' unseres Jammers. Hüpf' im Triumph! mich trägt man zu Grabe, obsiegende

Feindin." (Met. 6, 280.) Aber so wie die Göttin hätte Ovid jedes sterbliche Weib, welches die Niobe wegen ihres Kindersegens beneidete und wegen ihres Hochmuths bestraft wünschte, sich an ihrem Unglück weiden lassen können.

Aber wie verhält es sich denn endlich mit dem welthistorischen Beispiel göttlicher Rache, dem Untergange Troja's, welchen die Götter auf Anstiften der gehässigen Here beschlossen? Aber woher kam dieser Haß? Here war beleidigt von Paris, weil er Aphrodite ihr und Pallas vorgezogen hatte. „Stets blieb ihnen verhaßt die heilige Troja um der Frevelthat Alexandros, welcher die Göttinnen schmähte (*νείκεσσε*, „nicht lobte, tadelte, dadurch kränkte"), da ihm ins Gehöfte sie kamen und sie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot." (J. 24, 25 — 30.) Der Haß der Here ist also nicht von selbst entsprungen, sondern hat einen menschlichen Vater; Paris hat ihn gezeugt, Paris also jenes für Troja so verderbliche Kriegsfeuer angeschürt. Das Urtheil des Paris, welches der Liebesgöttin den Vorzug zusprach, blieb ja nicht bei Worten stehen; es wurde That; es vollstreckte sich in dem Raub der Helene. Erst der Grimm über diese Verletzung des Haus-, Gast- und Eherechts verdichtete das unschädliche himmlische Feuer des Götterzorns zur verderblichen Kriegsflamme. Here ist ja an und für sich selbst — freilich nur für **uns** von unserm Standpunkt aus — das personificirte, den Troern todtfeindliche Wesen und Princip der Achäer. „Wahrlich aus dir selber, sagt Zeus, wenn gleich ironisch, zur Here, sind die Achäer entsprungen." (J. 18, 358). Der Zorn der Here geht daher nur so dem Zorne des Menelaos und Agamemnon voraus, wie die Verbalinjurie der Realinjurie.

„Die Böses ihm thaten, alle Freier bestraft er mit schrecklicher Rache." Nein! erwiedert auf diese Worte der Eurykleia die aller-

dings noch nicht von der Anwesenheit ihres Mannes überzeugte Penelopeia, „ein unsterblicher Gott erschlug die trotzigen Freier, welchen der Frevel empört und die seelenkränkende Bosheit", *ὕβριν ἀγασσάμενος* (anstaunend, hassend, zürnend) *θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα*. (O. 23, 63. 64.) Ebenso sagt Agamemnon, erzürnt über den Eidbruch der Troer: Zeus wird „gegen sie all' erschüttern das Graun der umnachteten Aegis, zürnend ob solchem Betrug", *τῆσδ' ἀπάτης κοτέων* (J. 4, 168). So empört die Götter, was das menschliche Herz empört: so empfinden sie, was der Mensch empfindet. „Du hast, sagt (Jesaias 38) der vom Tod auf seine Thränen und Bitten errettete Hiskia in seinem Danklied an Jehovah, dich meiner Seele herzlich angenommen, daß sie nicht verdürbe", wörtlich: חָשַׁקְתָּ (ein Wort, das von der Liebe des Mannes zum Weibe und Jehovahs zu seinem Volke gebraucht wird und eigentlich sich anhängen bedeutet). Du hast (heraus) geliebt meine Seele, mein Leben, mich aus der Grube, dem Grabe des Verderbens, statt: du hast aus Liebe meine Seele aus dem Grabe errettet. Das heißt: du hast aus demselben Herzensgrunde, aus derselben Anhänglichkeit an mein Leben, aus derselben Liebe, aus welcher ich nicht sterben wollte, mich nicht sterben lassen. Es könnte daher recht gut statt Du Ich stehen, wenn nicht der Unterschied von Alleskönnen und Nichtskönnen im Wege stünde. So sind also die Götter nur die Reflexerscheinungen und Reflexbewegungen der menschlichen Empfindungsnerven; nicht idioelektrische Wesen, sondern nur die Leiter der im Gemüthe des Menschen aufgehäuften Elektricität; nicht Selbstlaute, sondern Mitlaute.

Die Götter als selbstständige, menschenlose Wesen auffassen, als „Dinge oder Wesen an sich" zum Gegenstand des Denkens machen, heißt das Echo für ein Ding an sich halten, heißt über



das Echo als ein absolutes Wesen speculiren und disputiren, ohne daran zu denken, daß der Urheber dieses bezaubernden, aus sich selbst entsprungenen Schallwesens, dieser akustischen Aseität, Personalität und Substanzialität oder wie sonst die wälschen Namen lauten, im eignen Kehlkopf steckt, daß die Götter nichts anderes sind, als das Echo von dem sei's nun freudigen, sei's schmerzlichen Ach Gott! Geschrei der menschlichen Stimme.

Allerdings erscheinen auch die Götter dem Auge, aber nur dem Ohre verkünden sie ihr wahres Wesen. So schnell wie der Bliß verschwindet die Göttergestalt, aber so andauernd, so nachhaltig, so eindrucksvoll, wie der Donner, ist die Stimme der Götter. „Aus den Augen, aus dem Sinn", aber aus den Ohren, in den Sinn. „Der Herr redete mit euch mitten aus dem Feuer. Die Stimme seiner Worte hörtet ihr, aber kein Gleichniß (Gestalt, Form, Bildniß) sahet ihr außer der Stimme." (5. Mos. 4, 12.) Aber was sagt diese Götterstimme? Dasselbe, was das optische Echo in dem Orakel der Demeter zu Paträ, der Spiegel, worin der Kranke, nachdem er zu dem Gotte gefleht und geopfert hatte, sich lebendig (gesund) oder auch todt erblickte (Pausan. 7, 21, 5); nur daß die Gottesstimme sich nicht allein, wie dieses Orakel, auf die Fragen der Kranken beschränkt, sondern auch Anrufungen und Anfragen ganz andrer Art entweder mit dem Amen des Segens, der Hoffnung oder dem Amen des Fluchs, der Furcht beantwortet, bestätigt. „Der König David sprach: setzet meinen Sohn Salomo zum König über Israel. Da antwortete Benaja, der Sohn Jojada, dem König und sprach: Amen (es sei so, es geschehe, *γένοιτο*), es sage der Herr, der Gott meines Herrn Königs, (auch) also." (1. Kön. 1, 32—36.)

21.
Das er- und verwünschte Schicksal.

Das nicht nur bei Homer, sondern überall und überhaupt zweideutige und schwankende Verhältniß der Götter zum Schicksal, d. h. zur Nothwendigkeit [46] findet seine Erklärung in dem schwankenden Wesen der menschlichen Wünsche. Was ist und geschieht, steht bald im Einklang, bald im Widerspruch mit den menschlichen Wünschen. Bin ich gesund und glücklich, so will ich leben, ewig leben sogar; bin ich aber krank und elend, so will ich sterben. Keiner, sagt Artabanus bei Herodot (7, 46) zu dem über die kurze Lebensdauer des Menschen beim Anblick seines Heeres weinenden Xerxes, keiner ist in dem so kurzen Leben so glücklich, daß er nicht oft lieber zu sterben als zu leben wünschte; denn wenn uns Unglücksfälle treffen und Krankheiten zerrütten, so kommt uns das Leben trotz seiner Kürze doch lang vor, so daß der Tod bei dem Elend des Lebens die erwünschteste Zuflucht des Menschen ist, καταφυγὴ αἱρετωτάτη. Will ich leben, so ist der Tod für mich eine feindliche, blinde, unbegreifliche Nothwendigkeit; denn in meiner Lebensliebe finde ich keinen Grund für ihn, kann ich ihm keinen Sinn abgewinnen. Sinn hat für mich nur, was nach meinem Sinn ist; was meinem Willen, meinem Geschmack, meinem Interesse, widerspricht auch meinem Verstande; ich sterbe daher nur, weil ich eben sterben muß, ohne einen einleuchtenden Grund für den Tod zu finden. So reichen die Augen des Menschen nicht weiter als seine Wünsche und Interessen. Mit der wissenschaftlichen Kultur erweitern sich allerdings mit den Wünschen auch die Einsichten, aber doch gilt auch hier: was der Mensch nicht mag, nicht ausstehen kann, dem kann und will er auch kein Recht, keinen Grund in seinem Ver-

stande einräumen. Die Kämpfe der Menschen — und nur im Kampfe, nicht in indifferenten Zuständen erkennt man ihr wahres Wesen — gegen neue Lehren und Einrichtungen, die ihren lieben, theuern Gewohnheiten des Denkens und Lebens widersprechen, beweisen dieß augenscheinlich. Sie wollen nicht, daß der Neuerer Recht hat, ergo hat er Unrecht, ob sie sich gleich natürlich in die angenehme Selbsttäuschung versetzen, zu glauben, daß sie nicht aus Widerwillen, nicht aus Selbstsucht, sondern nur aus puren Vernunft- oder Wahrheitsgründen seine Sache verwerfen.

Aber etwas ganz andres ist es, wenn der Mensch elend und unglücklich ist, wenn das Leben ihm zur Last und Pein wird; dann bekommt die blinde Nothwendigkeit Augen, das finstere Todtenreich Licht und Verstand; dann wird der sonst unbeugsame Tod ein geschmeidiges, mildes Wesen, dann ein vernünftiger Schluß des Lebens; denn die Vordersätze dazu liegen in den menschlichen Wünschen. „O süßer (freundlicher, angenehmer, liebenswürdiger, γλυκύς) Hades, o Bruder des Zeus, ruft Herakles in seiner Schmerzensqual den Tod bei Sophokles an, ende meine Leiden (wörtlich: bringe mich zu Bette, zur Ruhe, εὔνασον), mit schnellem Tode den Unglücklichen vernichtend.“ (Trach. 1039.) „O Tod, Tod, ruft gleichfalls bei Sophokles Philoktetes in seiner Schmerzenspein: wie kannst du doch, immerfort gerufen, so jeden Tag nicht einmal kommen?“ Der Tod ist daher je nach den wechselnden Zuständen des menschlichen Lebens ein ebenso erwünschtes, als verhaßtes, ebenso freundliches, als feindliches, ebenso göttliches, als dämonisches oder vielmehr kakodämonisches Wesen. Und ist er erwünscht, so preist der Mensch die Allmacht der Götter, die auch den Tod in ihrer Gewalt haben, durch den Tod ihn von dem Elend des Lebens erlösen, preist sie als Befreier und folglich als selbst freie Wesen.

Ist aber der Tod nicht erwünscht, so schmäht der Mensch oder beklagt wenigstens im Stillen die Unmacht und Unfreiheit der Götter, weil sie hinter seinen Wünschen zurückbleiben, nicht zu thun vermögen, was er zu wünschen vermag.

Der Tod ist aber der Repräsentant des Schicksals überhaupt und zwar in seiner furchtbarsten Gestalt. Die griechischen Worte: *οἶτος*, *πότμος*, *κήρ*, *κῆρες*, *μοῖρα*, *μόρος* bedeuten Geschick, Schicksal, aber bedeuten auch zugleich den Tod, und zwar bei Homer entweder allein für sich, wie *πότμος ἑτοῖμος* (J. 18, 96), *ἐπ' ἰχθύσι κῆρα φέρουσα* (J. 24, 82), *κῆρ' ἀλεείνων* (J. 16, 817), oder, was der gewöhnlichste Fall ist bei den homerischen Worten: Ker, Keres, Moira, verbunden mit Thanatos (Tod), wie *θάνατος καὶ μοῖρα* (J. 3, 101), *μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο* (O. 17, 326), *κῆρες θανάτοιο* (J. 2, 302) oder andern die Eindrücke und Wirkungen des Todes bezeichnenden Beiworten, wie das verderbliche Schicksal *κῆρ' ὀλοήν* (J. 13, 665), die schlimmen oder bösen Schicksals- (Todes-) Göttinnen *κακὰς κῆρας* (J. 12, 113), das schwarze Geschick *κῆρα μέλαιναν* (J. 14, 462), das Schicksal, dessen „Namen schon Abscheu und Schrecken erregt“ *μοῖρα δυςώνυμος* (J. 12, 116). Ebenso gebrauchen die Griechen *ἡ πεπρωμένη* (nämlich *μοῖρα*) oder *τὸ πεπρωμένον*, welches Wort gleichfalls Loos, Schicksal bedeutet, für Tod und sagen: das Schicksal statt: der Tod ergriff ihn, d. h. er starb; ebenso das Wort *αἶσα*, z. B. Oppian (de Venat. 2, 440. ed. Schneider.) *τοὶ δ' αἶσαν* (Geschick, Todesgeschick, Tod) *ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶντες*. Repräsentant der Nothwendigkeit oder des Schicksals überhaupt ist der Tod aber deßwegen, weil er das Allerwiderwilligste, das Nothwendige überhaupt aber nichts andres ist als eben das Widerwillige und Widerwärtige, das den menschlichen Wünschen Widersprechende,

das Unwiderstehliche, das Unvermeidliche — *μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔτις ἀλεύαται, ὅς κε γένηται* (O. 24, 29) — das Unabänderliche, aber doch so gerne, wenn es nur möglich wäre, Abgeänderte. Schon das Wort *Ἀνάγκη*, welches jedoch bei Homer noch nicht die Nothwendigkeit im Allgemeinen bedeutet, die Nothwendigkeit in dem Sinne, in welchem die spätern Griechen sagten: mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst die Götter nicht, *ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται* [47], bestätigt dieß, denn es bedeutet ursprünglich Zwang, Gewalt, Fessel, und steht daher dem entgegen, was man von selbst, aus freien Stücken, d. h. gern oder aus Neigung ist und thut. „Nicht wollend aus Zwang", „zwar ungern, aber genöthigt" übersetzt Voß *οὐκ ἐθέλουσ' ὑπ' ἀνάγκης* (O. 2, 110. 19, 156). „Die Feigen gedrängt in die Mitte, daß wer sogar nicht wollte, die Noth ihn zwänge zu kämpfen", *οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι* (J. 4, 300). „Ich kam nicht mit Willen; gewaltsam wider meinen Willen mit Zwang schleppten Räuber mich fort", *ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα· βίῃ δ' ἀέκουσαν ἀνάγκῃ*. (Hymn. in Demet. 124.) „Keiner hat diese (Zwietracht, welche mit Grausamkeit das Uebel des Kriegs und Streites fördert) gern, aber aus Zwang oder Nothwendigkeit (weil es die Götter wollen) ist sie geehrt", *οὔτις τήνγε φιλεῖ βροτὸς ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης* (Hesiod. Op. 15). Denn „jedes Uebel, bemerkt der neuplatonische Scholiast (in: Hesiodi Opera et Dies ed. Vollbehr) zu diesem Verse, ist wider Willen, unfreiwillig, *ἀκούσιον*, wie auch Platon sagt." Die Eigenschaften des als persönliches Wesen, als Gott vorgestellten Todes: die Grausamkeit, Unbarmherzigkeit, Unerbittlichkeit und Unbestechlichkeit — der Tod allein, sagt Aeschylos, nimmt keine Geschenke an — sind daher die Eigenschaften des Schicksals überhaupt.

Aber gleichwohl gibt es keine Naturnothwendigkeit, die nicht

je nach Zeit und Umständen erwünscht und herzlich willkommen wäre, wie so eben selbst an dem Tode sich gezeigt hat. „Unbändiger ist, sagt Odysseus, und schrecklicher nichts als der Hunger, welcher stets mit Gewalt an sich die Menschen erinnert" (*ἐκέλευσεν ἕο μνήσασθαι ἀνάγκῃ*, gebietet, an ihn zu denken, auch wenn man nicht will, zwingt, nöthigt dazu, O. 7, 216). „Ein großes Uebel für die Menschen ist der Magen" (oder Bauch, *ἡ γαστήρ*), sagt Athenäus 10, 19, und führt den Komiker Alexis an, der dem Magen alle schmachvollen Leiden und Widerwärtigkeiten schuld gibt, und den Diphilos, welcher den Vers des Euripides: „die Noth und mein mühsel'ger Magen bezwinget mich" lobpreisend ausführt. Und bei Artemidor 1, 76 heißt der Magen ein grausamer und gestrenger Herr, dem der Mensch Sklavensold entrichtet — ein dominus acerbus, crudelis, inexorabilis, wie Rigalt zu dieser Stelle bemerkt, also dasselbe, was sonst der Todesgott. Aber dieses menschenfeindliche Wesen ist der Hunger nur in dem unglücklichen, seinem Sinn widersprechenden Fall, wo keine Speisen vorhanden sind; denn er ist ja der Appetit, das Verlangen nach Speisen. Wenn daher die Eßgier mit Diphilos ausruft: „nichts ist mühsel'ger (mühbeladner, elender, allduldender, *ταλαιπωρότερον*) als der Magen"; so ruft dagegen der Eßgenuß mit dem Schlemmer des Alexis aus: „nichts geht über Essen und Trinken", *γαστρὸς οὐδὲν ἥδιον*. (Athen. 8, 15.) Hätte darum der Mensch nicht von Natur Hunger, müßte er nicht essen, er würde sicherlich, um sich den Genuß des Essens zu verschaffen, den Hunger aus sich selbst erfunden haben, gleichwie er auch, trotzdem daß der Hunger eine, leider! für Unzählige höchst tragische, unbezwingliche Nothwendigkeit ist, sei's nun in Folge der Natur oder nach christlicher Lehre in Folge des Sündenfalls, aus Schwelgerei genug Mittel ersonnen hat, sich Hunger

zu machen. Was aber von der Nothwendigkeit des Hungers, das gilt auch von andern Nothwendigkeiten, wie z. B. der des Schlafs, denn „es ist nicht möglich, daß schlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maaß und Ziel", ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν Ἀθάνατοι θνητοῖσιν. (O. 19, 591—93.)

Wenn der Schlaf dem Zeus kommt, „wo nicht er selber gebietet" (ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι, J. 14, 248), wo also der Zeus oder Mensch wachen will oder möchte, damit nicht ein Unglück oder sonst was wider seinen Willen geschieht, gleichwie während des von der Here über Zeus verhängten Schlafes sein Sohn Herakles von derselben verfolgt wurde, während des Schlafes des Odysseus nach seiner Abfahrt von Aeolien die Gefährten desselben den Windschlauch zu seinem und ihrem Unglück öffneten und dann auf der Insel des Helios sich vollends ins Verderben stürzten; so ist der Schlaf der Herr oder Feind der Götter und Menschen — ὁ παγκρατής, Allherrscher heißt der Schlaf bei Sophokles; πανδαμάτωρ, Allbändiger bei Homer J. 24, 5; δαμασίφως, Menschenbändiger bei Simonides (Schol. zu J. 24, 5) — der Schlaf ein grausames, unbarmherziges Wesen wie der Tod, wie das Schicksal überhaupt; νηλέϊ ὕπνῳ (O. 12, 372), ὕπνος σχέτλιος (O. 10, 68). [48] Kommt der Schlaf aber auf Befehl, d. h. auf Wunsch, so ist Zeus oder der Mensch der Herr des Schlafes und der Schlaf selbst ein süßes, liebliches Wesen — ἡδύς, νήδυμος, γλυκύς, γλυκερός, μαλακός, ἀμβρόσιος, μελίφρων heißt er bei Homer — so hochgestellt, so lieb „als die Liebe, der süße Gesang und bewunderte Reigentanz" (J. 13, 636). In Sikyon war der Schlaf abgebildet, wie er einen Löwen einschläferte, mit dem Beinamen: ἐπιδώτης, der Wohlthäter, der Geber. (Paus. 2, 10, 2.) Epidotes heißt aber

auch Zeus selbst, weil er dem Menschen Gutes gibt oder thut. (Paus. 8, 9, 1.)

Ein anderes Beispiel ist Aphrodite, die Göttin der Liebe. Was ist lieblicher als sie, die „holdlächelnde"? was „anmuthiger als die Werke der Hochzeit"? (Hom. J. 5, 429.) „Was bezaubernder als die Lieb' und Sehnsucht, womit sie alle Herzen der Götter bezähmt und sterblichen Erdebewohner"? (J. 14, 198.) „Was ist Leben, sagt Mimnermos in seinen Elegieen, Genuß was ohne die goldene Liebe? Todt sei ich, wenn nicht mehr diese am Herzen mir liegt." Aber zugleich ist sie „unüberwindlich und unbesiegbar" (Sophokles), stark wie die Nothwendigkeit, [49] eine Macht, „der nichts entgeht, keiner der seligen Götter, keiner der sterblichen Menschen" (Hymn. in Ven. 34 und Sophokles Antig. 787), die selbst, wenn es ihr beliebt, sogar den Zeus, der doch die höchste Macht besitzt, bethört, seines Verstandes beraubt und selbst mit sterblichen Weibern vereinigt (Hymn. in Ven. 36—40). Ein Beispiel dieser Macht der Liebe über Zeus ist die Scene in der Ilias, wo die Liebe seinen verständigen Sinn verdunkelte (J. 14, 294), oder wie sich Zeus selbst ebendaselbst später (316) ausdrückt, seinen Sinn rings umfluthend bewältigte, und dadurch seinen Willen, seinen wenn auch nur momentanen Schlachtplan vereitelte. Wenn aber die Liebe so den Menschen ergreift, daß er über dem Gegenstand derselben alle andern Gegenstände vergißt, daß er durch sie in Widerstreit kommt mit seinen andern Interessen und Neigungen, denn außer der Geschlechtsliebe hat er auch Ehrliebe, Vaterlandsliebe, Freiheitsliebe, Lebensliebe, Verwandtenliebe u. s. w., daß er durch sie zu verderblichen Handlungen wider seinen Willen — denn kein Wesen will sein und der Seinigen Unglück — verleitet wird, wie es der Fall mit der Helene war, die über dem Paris den Gatten, die Tochter, die

Freundinnen, die Heimath vergessen (J. 3, 174. O. 4, 263) und dadurch so viel Unheil über die Achäer und Troer gebracht hatte; dann verflucht der Mensch, wenn er wieder zur Besinnung kommt, sein Dasein, wie eben diese Helene (J. 6, 343. 3, 173); dann ist die Liebe eine beklagenswerthe Ate, Verblendung der Aphrodite (O. 4, 261); dann ein böses, hartes Verhängniß der Götter oder des Schicksals (οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον, J. 6, 357). Zwar nennt sich Helene selbst ein schändliches Weib, eine unverschämte Unheilstifterin, schreibt also sich oder Paris die Schuld ihrer Frevelthat zu, daher sie auch Priamos zu sich kommen läßt mit den tröstenden Worten: „du nicht trägst mir die Schuld, deß sind die Unsterblichen schuldig." (J. 3, 164.) Aber beides ist vereinbar. Stelle ich mir die Liebe vor als ein selbstständiges Wesen, sage ich demnach: die Liebe ergreift mich, gleichwie auch der Grieche z. B. sagt: der Zorn ergreift mich, statt: ich erzürne, der Kummer oder Schmerz hat mich, statt: ich habe Schmerz oder Kummer (z. B. Hymn. in Ven. 200. 208), den Zeus fesselte oder hatte nicht der Schlaf (J. 2, 2) statt: Zeus hatte keinen Schlaf, der Muth erfaßte ihn (ἕλεν μένος J. 5, 136) statt: er faßte Muth; so bin nicht ich, sondern die Liebe die Ursache von dem, was ich aus Liebe oder vielmehr die Liebe durch mich gethan hat, so ist dieselbe ein von mir unterschiedenes Wesen, ein Wesen außer und über mir, ein Schicksal. Stelle ich mir aber die Liebe als eine Eigenschaft, Neigung oder Thätigkeit von mir selbst vor, sage ich demnach: ich habe oder fasse Liebe zu dir, statt: die Liebe hat oder ergreift mich, so bin ich selbst auch der Urheber der aus Liebe begangenen Thaten. Aber beides reimt sich in demselben Sinne und Verse selbst zusammen: „wie ich anjetzt dich lieb' und mich süßes Verlangen ergreifet" (ὥς σέο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἵμερος αἱρεῖ J. 14, 328

und J. 3, 446), denn sprachlich könnte statt *ἔραμαι* ich liebe eben so gut stehen: die Liebe hat oder ergreift mich, indem nicht nur vom Verlangen, vom Himeros gesagt wird, daß er den Menschen ergreift und hat, sondern auch von der Liebe, vom Eros; *Ἀγχίσην δ' ἔρος εἷλεν* (Hymn. in Ven. 91), *ἔρως γὰρ ἔχεν* (nämlich den Zeus und Poseidon, Pind. Isth. 7, 64). Das eine ist die poetische oder religiöse, das andere die prosaische oder philosophische Ansicht und Ausdrucksweise. „Ich habe die Lais", aber sie hat nicht mich, sagt der Philosoph; die Lais hat mich, oder ich bin von ihr besessen, sagt der Poet und Prophet. Gleichwohl ist dieser Unterschied nicht nur ein sprachlicher und theoretischer, sondern auch psychologisch begründeter; denn so wie ein Trieb oder Bedürfniß nicht das gehörige Maaß überschreitet, nicht aus der Stelle rückt, die es im Ganzen einnimmt, nicht den Menschen in seiner Hausordnung und der Ausübung seiner übrigen Verrichtungen stört, so ist es für ihn, obwohl eine Nothwendigkeit, doch eine Nothwendigkeit nach Herzenswunsch, eine Nothwendigkeit, die ihm wie ein Product seiner selbst, als selbstverständlich, selbstgewollt, selbstgemacht erscheint, während dasselbe im entgegengesetzten Falle, wenn es außer sein natürliches Bette tritt, wenn es nichts mehr neben und über sich bestehen läßt, wenn es mit despotischer Allgewalt auftritt, und so den Menschen ins Verderben stürzt, als eine selbstständige, unwiderstehliche, unbegreifliche Schicksalsmacht erscheint und wirklich auch so wirkt, wie sich so eben an der Helene zeigte. Ein schönes Beispiel von der Allgewalt des Eros liefert auch Theokrit in seiner zweiten Idylle. „Wehe mir! tückischer Eros, wie hast du das Blut aus den Adern, angeschmiegt, wie ein Egel des Sumpfs mir alles gesogen." . . . „O wie ich sah, wie ich tobte! wie schwang sich im Wirbel der Geist mir Elenden! Ach die Reize verblühten,

nicht des Gepränges achtet' ich dort annoch; selbst nicht, wie zu Hauf' ich gekommen, weiß ich, sondern mich hatt' ein brennendes Feuer verödet. Auf nun Thestytis finde mir Rath für die peinliche Krankheit. Ganz beherrscht mich Verlorne der Myndier", *πᾶσαν ἔχει με τάλαιναν ὁ Μύνδιος* (nach Voß).

22.
Tod und Unsterblichkeit.

Die Götter sind nicht dem Schicksal oder der Nothwendigkeit von Leiden und Krankheit, von Altern und Sterben, von Irren. und Fehlen unterworfen, d. h. die Götter sind die von der Nothwendigkeit emancipirten oder befreiten Wünsche des Menschen, immer jung, immer gesund, immer heiter, in späterer Vorstellung: immer gut und weise zu sein — nicht jetzt gut und vernünftig, dann wieder böse, begierig, zornig, leidenschaftlich, unbesonnen, unvernünftig —; denn was der Mensch wünscht, das wünscht er sich zugleich als ununterbrochen fortdauernd. Gottheit und Nothwendigkeit, im Sinne der widerwilligen, unbegreiflichen, unverdaulichen Nothwendigkeit sind daher die größten Gegensätze. Die Jugend ist eben so nothwendig als das Alter, eben so unabhängig vom Willen des Menschen, als dieses; aber jung ist der Mensch gern, alt mit Widerwillen. Nicht in und mit der Jugend, sondern erst mit dem Verlust derselben erkennt sich der Mensch als Unterthan einer unerbittlichen, dem Willen widerstehenden Nothwendigkeit. [50] Die Jugend ist daher eine Gottheit oder Eigenschaft der Götter — *ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε* (J. 12, 323. 17, 444. 8, 539) — nicht aber das Alter. „Den Göttern ist das Alter verhaßt", d. h. es steht im Widerspruch mit dem Wesen

eines Gottes, weil im Widerspruch mit dem Willen des jugendlichen, in der Jugend sein Ideal erblickenden Menschen. Die Nothwendigkeit, d. h. die unerwünschte mit den Göttern vereinbaren, ist eben so viel als das, was man nicht wünscht, mit dem, was man wünscht, vereinbaren. So wenig der Wunsch immer jung zu sein, sich mit der Nothwendigkeit des Alterns zusammenreimen läßt, denn er ist ja gerade ein dieser Nothwendigkeit entgegengesetzter Wunsch, so wenig der Gott, in dem sich dieser Wunsch zur Person verkörpert. Die Gottheit hebt die Nothwendigkeit, diese jene auf. So weit die Götter herrschen und wirken, so weit erstreckt sich die Freiheit, so weit die Macht des Gebetes, des Wunsches. Zeus kann mir wohl den Wunsch gewähren, nicht jetzt schon zu sterben, keineswegs aber den Wunsch, gar nicht zu sterben. Der Tod selbst ist eine absolute Nothwendigkeit, und über die Nothwendigkeit in diesem Sinne vermögen auch die Götter nichts. Aber nur so weit ein Gott Uebles, Verhaßtes, Verwünschtes verhindern, nur soweit er überhaupt Etwas gewähren, leisten, thun, schaffen kann, nur soweit ist er Gott. Die Nothwendigkeit ist die Grenze, das Ende der Götter, aber auch das Ende der Wünsche; denn der Wunsch erstreckt sich, wenn auch nicht als Kind, doch als erfahrener Mann, nur auf das, was geschehen kann; in der Eiskälte der Unmöglichkeit und Unabänderlichkeit erstarrt er. „Da lastete Hektors Schicksal, heißt es bei Homer, schwer zum Aides (Tode) hin, es verließ ihn Phöbos Apollon". (J. 22, 212.) Sonst schirmten mich, sagt Hektor einige Verse später (302), Zeus und sein ferntreffender Sohn; nun aber erreicht mich das Schicksal, der Tod, *νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει.* So verschwinden die Götter, wo die Nothwendigkeit erscheint. Der Satz: die Götter vermögen nichts über die Nothwendigkeit ist daher eins mit dem Satze: die Wünsche vermögen

nichts über die Nothwendigkeit. Oder: die Götter reichen nicht weiter, als die Wünsche der Menschen, eben weil sie nichts andres sind, als die erfüllten Wünsche des Menschen, und zwar so erfüllten, wie sie allein erfüllt werden können, nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Glauben, in der Phantasie oder Vorstellung.

Aber sind denn nicht die Götter die Seligen und Unsterblichen, die Menschen die Elenden und Sterblichen schlechtweg? Wie reimt sich dieser empfindliche, schneidende Gegensatz mit der Behauptung, daß die Götter die Wünsche des Menschen und gar die erfüllten sind? Zeigt sich nicht hier in puncto puncti der Seligkeit, oder was eigentlich eins ist, Unsterblichkeit — denn was ist ein Leben, dem stets das grause Bild des Todes vorschwebt? — daß die Götter ein selbstständiges, von den menschlichen Wünschen unterschiedenes, ja um sie völlig unbekümmertes Leben haben? Kann es einen stärkern Gegensatz geben zwischen göttlichem Sein und menschlichem Wünschen, als diesen Gegensatz zwischen der Freiheit vom Tode und der Nothwendigkeit des Todes? Wären die Götter die erfüllten Wünsche des Menschen, so müßte er ja unsterblich sein; aber diese Folge fehlt, folglich ist auch die Voraussetzung, das Princip, wovon ausgegangen wurde, total falsch. Der Neid der Götter steht verhindernd zwischen den menschlichen Wünschen und ihrer Erfüllung in der Mitte; der Neid ist aber nur ein ungeschickter, blinder, heidnischer Ausdruck von der absoluten Souveränität und Selbstständigkeit des göttlichen Wesens. Auch im Christenthum ist die Unsterblichkeit nur eine Eigenschaft der Gottheit, nicht der Menschheit, aber aus Liebe oder Gnade, welche die Ansprüche beider, der Gottheit und Menschheit berücksichtigt, die Souveränität jener wahrt und doch die Bedürfnisse dieser befriedigt, gibt Gott dem Menschen die Unsterblichkeit zum Geschenk. So hat das Christenthum die mensch-

lichen Wünsche erfüllt, ohne die Rechte der Gottheit zu vergeben, aber das Heidenthum ist gescheitert am Neide, d. h. an der Selbstsucht der Götter.

Allerdings könnte die Theologie in diesem Punkte wenigstens über die Anthropologie triumphiren, wenn die Voraussetzung, daß die Unsterblichkeit ein wirklicher Wunsch der Griechen war, ihre Richtigkeit hätte. „Wie sollte aber diese Voraussetzung richtig sein? Wo ist ein Mensch, der nicht unsterblich sein will? Wer hat mehr über die Hinfälligkeit und Sterblichkeit des menschlichen Lebens geklagt, als der Grieche? Wer sich mehr als er nach der tröstlichen Wahrheit der göttlichen Offenbarung gesehnt?" Allerdings war auch die Unsterblichkeit ein Wunsch der Griechen, aber ein großer Unterschied ist in der Art und Weise, wie man Etwas wünscht. Der Unsterblichkeitswunsch der Griechen war nur ein negativer, d. h. nichtiger, aber kein positiver, d. h. wirklicher, wahrer; ein solcher ist er nur, wenn er der Wunsch eines andern bessern Lebens ist; aber der Grieche, wenigstens der Grieche, wie er in seinen classischen, charakteristischen Werken und Thaten vor uns steht, wünschte und kannte kein andres Leben als dieses; er jammerte über das Elend des menschlichen Lebens, die Unbeständigkeit aller Güter; aber gerade in diesem Jammer beweist er den Werth, den er auf dieselben legte, und bei allen seinen Klagen lebte er herzlich gern, war er innigst einverstanden mit dem Wesen dieses Lebens, beanstandete er nur die — freilich unvermeidlichen — Accidenze, die Zufälle, nicht die wesentlichen Eigenschaften desselben. Seine Klagen haben keine andre Bedeutung, als die Zwistigkeiten, die in jeder auch glücklichen Ehe stattfinden, und im Moment der Leidenschaft den Wunsch der Ehelosigkeit erzeugen, als die Klagen des Familienvaters über die Sorgen, welche die Kinder machen, Sorgen, die er aber gleichwohl um keinen

Preis mit der Sorglosigkeit des Kinderlosen vertauschen würde, kurz keine andre Bedeutung, als die Klagen jener oberflächlichen Unzufriedenheit und Empfindlichkeit, die mit dem Besitz und Genuß jedes Gutes verknüpft sind.

Die Griechen verlangten kein ewiges Leben, am wenigsten im Jenseits; sie wollten den Tod nur aufgeschoben, nicht aufgehoben wissen; sie wollten nur gerade jetzt nicht, vor allem nicht in der Blüthe der Jahre sterben — der Satz: den die Götter lieben, der stirbt jung, hat keine allgemeine Gültigkeit, denn unter den Gütern, die sich die Griechen wünschen, befindet sich auch der Wunsch eines langen Lebens, „zuletzt, verheißt Teiresias dem Odysseus O. 11, 134, wird dir kommen der sanfte Tod, der dich von behaglichem Alter aufgelöst in Frieden hinwegnimmt", und Anchises fleht in der sogenannten homerischen Hymne an die Venus zur Göttin: „laß mich lange wohl leben und schauen das Licht der Sonne, beglückt unter den Völkern und an die Schwelle des Alters gelangen" (V. 104—6) — sie wollten endlich nur nicht an einem langsamen, schmerzlichen, schrecklichen Tod sterben. Die Götter können daher auch nur den Tod verschieben, aber nicht aufheben; nur verfügen über die Art und Weise des Todes, aber nicht über den Tod selbst, weil die Wünsche der Griechen nicht über den Tod hinaus sich erstrecken, sondern nur auf die Todesart gehen. Ein schneller, leichter Tod, wie ihn die sanften Pfeile der Artemis oder Apollo's gaben, war sein höchster Wunsch in dieser Beziehung. Der Tod war für ihn eine natürliche Nothwendigkeit, so gut verständlich, als irgend eine andere Natur-Nothwendigkeit; also keine blinde Nothwendigkeit, denn er sah ihren Grund ein — „Alles wird man ja satt, heißt es selbst bei Homer schon (Il. 13, 636), des Schlummers selbst und der Liebe, auch des süßen Gesangs, und bewunderten Reigentanzes, welche

doch mehr anreizen die sehnsuchtsvolle Begierde, als der Krieg", folglich auch des Lebens, denn was ist ein Leben ohne diese Reize für den Griechen? —; er identificirte diese Nothwendigkeit mit seinem Wesen, wußte, daß er wesentlich ein Sterblicher, und dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, *θνατὰ θνατοῖσι πρέπει.* (Pind. Isthm. 5, 20.)

Gegen das Gute des Lebens empfindet freilich der Mensch überhaupt den Tod als eine harte, unfreundliche, aber gegen das viele Ueble desselben als eine freundliche Nothwendigkeit. „Verhaßt mit Unrecht, sagt Aeschylos in seinen Fragmenten, ist der Tod den Sterblichen, der doch für immer schließt (*μέγιστον τέρμα*) der vielen Leiden Bahn", „der alles Leidens bester Heiland ihnen ist" (nach Droysen). Das menschliche Gemüth wünscht bald immer, bald nimmer zu sein; bald erscheint ihm das Leben als das höchste Gut, bald als das höchste Unglück, so daß es nicht weiß, wofür es sich entscheiden soll, ob es die ewig Lebenden, die nichts vom Tode, oder die ewig Todten, die nichts vom Leben und folglich Leiden wissen, beneiden soll. Dieses schwankende Für und Wider den Tod stellen die griechischen Ansichten und Vorstellungen über Tod und Unsterblichkeit dar. Der Gedanke der Unsterblichkeit bleibt selbst bei den Philosophen, die sie demonstriren, stets mit dem Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils verknüpft, weil der Unsterblichkeitswunsch für die Griechen keine Gemüthsnothwendigkeit, kein Herzensbedürfniß, kein intoleranter, sein Gegentheil unbedingt verneinender Wunsch ist. Die Unsterblichkeit der Götter ist keine gründliche, ernstliche, wahrhafte — sie können sterben — aber nur weil der Wunsch der Griechen selbst, unsterblich zu sein, kein ernstlicher, gründlicher, wahrhafter Wunsch war. Wird die Unsterblichkeit ein wesentlicher Wunsch des Menschen, so wird sie auch eine wesentliche



Eigenschaft der Gottheit. Wo aber die Unsterblichkeit *nur* ein Wunsch, d. h. ein Wunsch im gewöhnlichen Sinne, ein momentaner, luftiger Wunsch, ein Wunsch, mit dem im Gemüthe des Menschen nur die leichtsinnige Möglichkeit seiner Erfüllung, folglich eben so gut auch die entgegengesetzte Möglichkeit verbunden ist, da ist auch die Unsterblichkeit der Götter nur eine mögliche, folglich auch der Tod der Götter ein möglicher Fall, wenn gleich die Wirklichkeit desselben aus den Augen in unbestimmte Ferne hinausgerückt wird, da ist die Unsterblichkeit eigentlich nur ein so weit als möglich hinausgeschobener Tod. Aber das will ja eben der Mensch; er streitet dem Tode nicht sein Recht auf ihn ab, nur in Betreff des Termins, wo er, und der Art und Weise, wie er seine Schuld bezahlen soll, rechtet er mit dem Tode.

Allerdings kannten auch die Griechen eine Unsterblichkeit, aber nur die geistige, d. h. geschichtliche, die Fortdauer des Menschen im Menschen; allerdings kannten auch sie eine Vergeltung des Guten und Bösen, ein Gericht nach dem Tode, aber ein Gericht, dessen Richterpersonal nur aus Wesen ihres Gleichen bestand und dessen Aussprüche nicht durch die Posaunen der Engel, sondern die menschliche Stimme der Musen verkündet wurden. „O die untadlige Penelopeia, heißt es bei Homer... drum schwind auch nimmer der Nachruhm ihrem Verdienst (wörtlich: nie wird ihr Ruhm vergehen), denn die Götter verewigen unter den Menschen einst durch holden Gesang die züchtige Penelopeia" (wörtlich: machen, bereiten, *τεύχουσι*, ihr holden, anmuthigen Gesang, O.24, 196—98). „Wer nun grausam (unmild, hart, *ἀπηνής*) erscheint und Grausames ausübt, solchem wünschen nur Fluch die Sterblichen all' in der Zukunft, weil er lebt, und der Todte noch wird von allen verabscheut (geschimpft, gehöhnt, *ἐφεψιόωνται ἅπαντες*, d. h. *λοιδοροῦνται* Eust.). Doch wer untadlig

(*ἀμύμων* hier also im moralischen Sinn, im Gegensatz von *ἀπηνής*) selber erscheint und Untadliges ausübt, dessen Ruhm wird weit von den Fremdlingen ausgebreitet, rings in der Menschen Geschlecht und mancher nennt ihn den Guten", besser und richtiger nach Minkwitz: „zahllose Zungen segnen ihn", denn *πολλοί* im Unterschiede vom vorhergehenden *πάντας* Alle sind unbestimmt Viele, Zahllose, kein armseliges: Mancher und das *ἐσθλὸν ἔειπον* entspricht dem vorhergegangenen Verfluchen. (Fäsi zu O. 19, 329—34). „Die Tugend dauert fort durch rühmlichen Gesang", *ἁ δ' ἀρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς χρονία τελέθει.* (Pind. Pyth. 3, 204.) „Hinter des Sterblichen Tod folgt der Nachruhm", der allein der verschwundnen Menschen Leben (Lebensweise, *δίαιταν*) verkündet" in Rede und Dichtung. Nicht des Krösos' freundliche Tugend vergeht, doch der grausamherzge Erzstierbrenner wird, Phalaris wird durch böses Gerede umhüllt sein allerwärts, nimmer wird beim Sange der Knaben die Phorminx unter's Dach laden ihn zum Theiler der holden Gemeinschaft." (Pind. Pyth. 1, 180—90 nach Mommsen.) „Doch nicht sind sie gestorben todt (gestorben *οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες*), sagt der ältere Simonides von Keos vortrefflich in einem Epigramm auf gefallene Freiheitshelden, denn es hebt sie die Tugend (die Tapferkeit, *ἀρετή*) verherrlichend hoch empor aus des Todes Wohnung." Wer aber auf der Erde unsterblich ist und unsterblich sein will, der hat kein Verlangen, kein Bedürfniß, auch zugleich noch unter der Erde oder über der Erde im Himmel unsterblich zu sein. Der Wunsch, auch noch nach dem Tode in seinem Namen, seinen Thaten fort zu existiren, hat ja zu seiner Voraussetzung das Bewußtsein oder die Ueberzeugung, daß es keine andere Existenz nach dem Tode, keine andere Unsterblichkeit für den Menschen gibt. Wer die unsterbliche Seele des Achilleus statt in der Ilias, im Schat-

tenreich der Odyssee sucht und findet, der macht den Schatten des Menschen zum Menschen, das Traumbild zur Wahrheit, das Unwesen zum Wesen; den ägyptischen Crepitus Ventris, der allerdings auch eine Psyche, ein Lebenshauch ist, welcher zum Ganzen gehört, aber nur eine unterirdische, untergeordnete Rolle spielt, zum seelenvollen Ausdruck der homerischen Muse.

Allerdings finden sich auch bei den Griechen die Vorstellungen nicht nur persönlicher Unsterblichkeit, sondern auch persönlicher Bestrafung und Belohnung nach dem Tode; aber diese Vorstellungen haben bei ihnen nur die Bedeutung einer Phantasie, bezeichnen nicht ihr classisches Wesen oder stehen wenigstens mit ihren übrigen charakteristischen unsterblichen Gesinnungen und Gedanken in Widerspruch. So schildert z. B. Pindar in der zweiten Olympischen Ode das Leben der Guten nach dem Tode als *ein* seliges, thränenloses, von beständigem Sonnenlicht erleuchtetes Leben (V. 110—136); aber derselbe Pindar sagt z. B. in der dritten Pythischen Ode: „man muß das Billige (das für Menschen Schickliche) von den Göttern erstreben (erbitten) mit sterblichem (seiner Sterblichkeit bewußtem) Geiste, erkennend, was vor den Füßen liegt, was unser Loos. S t r e b e n i c h t, l i e b e S e e l e, n a c h u n s t e r b l i c h e m L e b e n (*μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε*), sondern erschöpfe das Werkzeug des Thunlichen" (die thunliche, praktische Möglichkeit, *τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν*, d. h. erstrebe nur, unternimm nur das, zu dessen Ausführung du die Mittel, die Macht hast).

Der Grieche war Mensch, und zwar Mensch nicht mit Widerwillen, nicht im Widerspruch mit seinem wahren, einstigen Wesen, darum Mensch nicht nur für jetzt, diesen Augenblick, den er lebte, sondern Mensch für immer, für alle Zeiten. Die Menschheit war für ihn keine Maske, die er nach Belieben anzog und wegwarf,

um uns entweder ein phantastisches Engelsgesicht zu zeigen oder ein bestialisches Scheusal, das seine Hyänenwuth selbst noch an den Leichen der Andersdenkenden ausläßt; die Menschheit war sein Wesen, sein absolutes, sein zeitliches und ewiges Wesen, wovon er sich selbst im Tode nicht trennen mochte und konnte. Sein Wahlspruch war nicht der kosmopolitische des Christenthums: ubi bene, ibi patria, wohl ist es uns aber nicht auf der Erde, sondern im Himmel, also ist dort unser Vaterland; sein Wahlspruch war der patriotische: ubi patria, ibi bene. „Nichts ja kann ich süßeres erblicken, als das Vaterland", sagt Homer (O. 9, 28 und 34), „Nichts theurer, als das Vaterland" (*οὐδὲν φίλτερον ἄλλο πάτρης*), Theognis (V. 788). Aber das Vaterland des Menschen ist die Erde und diesem seinem Vaterland blieb der Grieche auch noch im Tode. Die Worte Pindars in der eben angeführten Ode: „Es gibt ein höchst eitles Geschlecht unter den Menschen, welches, verachtend das Einheimische, nach Fernem schauet, Windigem (Unnützem) nachjagend mit unerfüllbaren Hoffnungen" (V. 36—40), Worte, die hier zunächst allerdings eine speciell politische Anspielung (Mommsen) enthalten, zugleich aber auch eine allgemeinere Bedeutung haben, wie das Beispiel der Koronis beweist, lassen sich daher auch auf diesen Gegenstand, auf das Verlangen nach jenseitigem überirdischem Leben anwenden. Die letzten Worte, welche die sterbende Tochter in einem griechischen Epigramm zur geliebten Mutter spricht, sind: „Bleibe beim Vater hieselbst und gebäre zu besserem Loose eine andre, die dich zärtlich im Alter verpflegt." (Anthol. min. Kanne 742.) Sie sagt also nicht: Mutter, adieu, auf Wiedersehn im Elysium! sie nimmt die Mutter nicht mit sich in Gedanken ins Jenseits hinüber, sie läßt ihre letzte Sorge die irdische Zukunft der greisen Mutter sein; sie läßt ihr Herz auf der Erde

zurück. So denkt ein griechisches Mädchen; aber wie ein griechischer Held? „Künftig sagt dann einer der spätgebornen Menschen, im vielrudrigen Schiff zum dunkelen Meer hinsteuernd: Seht das ragende Grab des längst gestorbenen Mannes, der einst tapfer im Streit hinsank dem göttlichen Hektor! Also redet man einst, und mein ist ewiger Nachruhm" (dieser mein Ruhm geht nimmer zu Grunde, *τὸ δ᾽ ἐμὸν κλέος οὔ ποτ᾽ ὀλεῖται*, Ilias 7,87—91). Wer aber sein Leben und Wesen an und in unsterblichen Ruhm setzt, der hat nicht noch eine zweite obscure Seele — *ἐν δὲ ἴα ψυχή* J. 21, 569 — für die Unsterblichkeit in Reserve.

23.
Das ethische Schicksal.

Der Tod, der Schlaf, der Hunger, der Geschlechtstrieb sind Naturnothwendigkeit, den Menschen ohne Unterschied gemein. Odysseus muß ebensogut essen, als der Bettler Iros, und Hektor ebensogut der Aphrodite opfern, als Paris, und Achilleus ebensogut sterben als Thersites. Das Schicksal wurde aber an der Hand Homers nur in der Gestalt dieser sinnlichen Naturnothwendigkeiten betrachtet. Wie verhält es sich also zu den Handlungen, die einen Hektor und Paris unterscheiden, die uns zu Lob oder Tadel, Verachtung oder Bewunderung stimmen, zu den ethischen oder sittlichen Handlungen? Die Beantwortung dieser Frage führt uns nicht außer das Gebiet dieser Naturnothwendigkeiten hinaus, nur daß es außer diesen noch gar manche andere Nothwendigkeit gibt.

Essen muß freilich Jeder, Odysseus ebensogut als der Bettler Iros; aber der Unterschied besteht darin, wie und warum man

ißt, ob nur aus Hungersnoth wie jener, oder aus Freßbegierde, wie dieser, der sich durch nichts als durch seine Unersättlichkeit auszeichnete (O. 18, 2. 3), ob als Gastrotheist und Gastrolog oder als Anthropolog, ob als Herr des Bauches (*ἄρχων γαστρός, κρείττων γαστρός* Xen.) oder als Sklave desselben (*δουλεύων γαστρί*). Ebenso muß Jeder sterben, der Gute sowohl als der Schlechte, oder, in der Sprache der homerischen Helden, der Tapfere sowohl, als der Feige (J. 6, 489). Aber der Unterschied besteht eben darin, ob man als Feiger oder Tapferer stirbt, ob auf dem Felde der Ehre oder auf dem Lager der Wohllust, ob aus Vaterlands- oder Ruhmliebe unter dem Geklirre der Schwerter, oder aus bacchischer und aphroditischer Lust unter dem Klange der Becher und dem Geflüster der Liebe.

Den Feigen bestärkt die Nothwendigkeit des Todes in seiner Feigheit, erniedrigt ihn zur Flucht, zur Vermeidung jeder Gefahr, zur Erhaltung seines Lebens um jeden, auch den schimpflichsten Preis; den Muthigen und Ehrliebenden erhebt sie zur Todesverachtung, begeistert ihn zu rühmlichen Thaten. „Wenn wir, sagt vortrefflich Sarpedon zu Glaukos, dem Sinn nach übersetzt, durch Vermeidung des Kampfs uns ewige Jugend und Unsterblichkeit verschaffen könnten, ja! dann würde auch ich nicht unter den Vordersten kämpfen, noch dich zur männerverherrlichenden Schlacht auffordern, aber da uns doch nun einmal schlechterdings, sei es so oder so, der unvermeidliche Tod bevorsteht: „auf! daß Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unsern." (J. 12, 322.) Ja! unvermeidlich ist der Tod, aber sehr verschieden sind die Todesarten, die Keren. Anders stirbt der Tapfere, anders der Feige, selbst wenn er im Kampfe fällt; während jenes Brust die Todeswunde als Ehrenzeichen schmückt, trägt dieser sie auf dem Rücken als Schandfleck. „Schimpflich ist es, sagt der kriegerische

Dichter Tyrtäos, im Staube gestreckt zu liegen als Todter, von der Spitze des Speers hinten im Rücken durchbohrt." (Anth. Lyr. Bergk 11, 19.)

„Meine göttliche Mutter, die silberfüßige Thetis sagt, mich führe zum Tod ein zwiefach endendes Schicksal (*διχϑαδίας κῆρας*, doppelte, zweifache Tode, Todesarten). Wenn ich allhier ausharrend die Stadt der Troer umkämpfe, hin sei die Heimkehr dann, doch blühe mir ein ewiger Nachruhm; aber wenn heim ich kehre zum lieben Lande der Väter, dann sei verwelkt mein Ruhm, doch weit hin reiche des Lebens Dauer und nicht frühzeitig ans Ziel des Todes gelang ich." (J. 9, 410—16.) Aber Achilleus zog rühmlichen Tod ruhmlosem Leben vor. „Xanthos, warum weissagst du den Tod mir? dessen bedarfs nicht. Selber weiß ich es wohl, daß fern von Vater und Mutter hier des Todes Geschick mich hinwegrafft. Aber auch so nicht rast' ich, bevor ich die Troer genug im Kampfe getummelt." (J. 19, 420—23.) „Der mächtige oder große Gott, *ϑεὸς μέγας* und das gewaltige Schicksal, *μοῖρα κραταιή*, sagt einige Verse vorher Xanthos, sind schuld an deinem nahen Verderben." Aber dieser große Gott, dieses harte Verhängniß war kein Wesen außer Achilleus, war sein eignes Wesen: — sein Wunsch unsterblichen Ruhms — und zu diesem seinem Ruhm gehörte eben der frühzeitige Tod — war sein eigenwilliges Schicksal. Der kritische, über den Charakter entscheidende Wunsch des Menschen ist auch der über Leben und Tod entscheidende. Wenn „Achilleus Schicksal ein Gedanke von Zeus", *Διὸς μεγάλοιο νόημα* (J. 17, 409), ist oder heißt, so ist doch dieser Gedanke nur ein vom Zeus anticipirter, im Voraus ausgesprochener, aber gleichwohl aus Achilleus Brust geschöpfter Gedanke. Zeus ist ein viel zu gebildeter und menschlicher Gott, als daß er, etwa vermittelst eines Nürnberger Offenbarungstrich-

ters, dem Menschen Gedanken, die nicht in einem menschlichen Gehirn ihren Platz und Ursprung finden, eingeben, oder über ihn ein Schicksal, das nicht zu seinem Wesen paßt, verhängen könnte.

Wie mit Achilleus, ist es mit Hektor. In der homerischen Mythologie oder Theologie ist es Athene, die diesen unter den Händen jenes tödtet, in der homerischen Anthropologie ist es aber sein eigner Muth, der ihn vernichtet. „Dein Muth wird dich vernichten, *φθίσει σε τὸ σὸν μένος*, und du erbarmst dich nicht deines unmündigen Kindes, noch deiner unglücklichen Gattin." So spricht Andromache zu ihm (J. 6, 407). Hektor erwiedert hierauf: „wohl liegt auch mir dein Loos am Herzen, aber ich scheue oder schäme mich zu sehr vor den Troern und Troerinnen, wenn ich wie ein Feiger aus dem Schlachtfelde mich entfernte. Auch verbietet es mir mein eigner Muth, *οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν*, denn ich habe gelernt, stets als Tapferer an der Spitze der Troer zu kämpfen, um meinem Vater und mir selbst großen Ruhm zu erwerben." (441—46.) So gesinnt scheidet er von Weib und Kind und begibt sich auf das Schlachtfeld. Als endlich der verhängnißvolle Moment eintrat, wo er den Kampf mit Achilleus bestehen sollte oder wollte, da beschworen ihn noch zuletzt flehentlich die greisen Eltern, sich nicht dem gewissen Verderben preis zu geben, „doch nicht war Hektors Geist zu bewegen, *οὐδ' Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθον*, nein! er erharrt Achilleus, des Ungeheuren, Herannahn" (J. 22, 91), wenn er gleich hierauf — zur Verherrlichung des Achilleus — von Todesfurcht ergriffen, seinem Schicksal zu entfliehen sucht, und es selbst einer Täuschung der Athene bedurfte, um ihn zum Standhalten zu bringen. Aber gerade, wo der theologische Nimbus schwindet, kommt erst der wahre Mensch zum Vorschein. Wo ihn die Götter treulos verlassen, da wird sich Hektor wieder getreu, da ermannt er sich, da schwingt

er sich noch einmal wie ein Adler empor (J. 22, 308), beseelt von dem Wunsche allein, nicht that- und ruhmlos zu fallen (304 und 5), um zu beweisen, daß nicht die trügerische Pallas Athene, noch ein blindes, brutales Schicksal, sondern allein sein Heldensinn der Grund seines Heldentodes, daß das verderbliche Schicksal, welches ihn allein auf das Schlachtfeld fesselte, *ὀλοιὴ μοῖρ' ἐπέδησεν* (22, 5), während die übrigen Troer in die Stadt flüchteten, nur in seinem verderblichen, unerbittlichen, rücksichtslosen Heldensinn sein Verständniß findet. Es gilt daher von ihm hier, was anderwärts Homer von dem Eber oder Löwen, mit dem er den Hektor vergleicht, sagt: „sein ruhmathmendes Herz kennt weder Furcht, noch Entfliehn, und Tapferkeit tödtet ihn endlich", *ἀγηνορίη δέ μιν ἔκτα* (J. 12, 45).

Ein ganz andres Schicksal als Hektor und Achilleus, der Hauptheld der Ilias, hat Odysseus, der Hauptheld der Odyssee; aber er hat auch dafür ein ganz andres Wesen. Dem Achilleus war ein frühzeitiger Tod — *ὠκύμορος, ὠκυμορώτατος ἄλλων* (J. 18, 95. 1, 505) nennt ihn seine Mutter — und zwar vor Troja bestimmt. Wie hätte aber zu seinem wesentlich jugendlichen, ungestümen, ehrgeizigen Wesen ein langes Leben gepaßt? Und wo hätte er schicklicher sein Lebensende gefunden, als da wo er seinen höchsten Wunsch erreicht hatte? Dieser war aber kein anderer, als der Ruhm, der — principielle — Sieger von Troja zu sein — Trojae prope victor altae (Hor. Od. 4, 6, 3, wo das prosaische prope nur dem trojanischen Rom zu Liebe steht. *εἰκότως εἶπε τὸν Ἕκτορα κίονα. ἐκεῖνος γὰρ ἦν ἐρειστὴς Τροίας, οὗ πεσόντος ἐπὶ σαθροῦ τὸ Ἴλιον εἱστήκει.* Schol. zu Pind. Ol. 2, 146). An einer, jedoch wohl mit Recht von Vielen für unächt gehaltenen Stelle J. 16, 97—100 wünscht er sogar in seiner grenzenlosen Ruhmbegierde allen Troern und

14*

Argeiern den Untergang, damit nur Er allein mit seinem Freunde Patroklos den Ruhm der Zerstörung Trojas genieße. Wenn ihm nun auch dieser unsinnige und gewiß nur momentane Wunsch nicht in Erfüllung ging; so hat er doch den weit höheren, seinem Charakter entsprechenderen Wunsch erreicht, wenn auch nicht der einzige, doch der erste Held der Ilias zu sein. Wo wäre also außer oder nach der Ilias noch Platz für Achilleus?

Dem Odysseus dagegen war die Heimkehr vorausbestimmt, aber diese Vorausbestimmung lag in seinem voraussehenden, überlegten, nie den letzten Zweck aus dem Auge verlierenden, in jeder Noth und Gefahr einen Ausweg erfindenden, vielgewandten, vieldulbenden, standhaften, sich selbst beherrschenden Charakter. Seinen Gefährten dagegen war die Heimkehr nicht bestimmt, weil sie den Verführungen des Hungers nicht widerstehen, sich nicht enthalten konnten, die Rinder des Helios zu rauben und schlachten, also über dem augenblicklichen Gelüste nach Rindfleisch die Heimath vergaßen. Remigium vitiosum Ithacensis Ulyssei, cui potior patria fuit interdicta voluptas. (Hor. Ep. 1, 6, 63.) Aber Odysseus wußte oder bewies es wenigstens durch die That, daß der Epikureismus des Genusses nur durch den Stoicismus der Arbeit, der Entsagung, der Enthaltsamkeit vermittelt ist, daß man, um seinen Hauptwunsch zu erreichen, alle andern Wünsche fahren lassen muß, so angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Gesellschaft ans Ziel gelangen könnte. „Wenn du sie (die Rinder des Helios) nun unverletzt erhältst, nur denkend der Heimath, mögt ihr gen Ithaka noch, ob zwar unglücklich gelangen“, weissagt Teiresias dem Odysseus. (O. 11, 110.) Und so dachte er denn stets nur an die Heimath, wenn er gleich einmal sich bei der Kirke vergaß. (O. 10, 472.) „Stets verlang ich und sehne mich täglich im Herzen, wieder nach Hause zu gehn und den Tag zu

schauen der Heimkehr.“ (O. 5, 218.) Selbst nicht Götterreize, geschweige die üppigen Rinder des Helios konnten ihn, wie seine thörichten Gefährten, von diesem Gedanken abziehen. Dieser Gedanke, dieser mit seinem Wesen identische, mit allen zu seiner Verwirklichung erforderlichen Mitteln und Talenten ausgerüstete Wunsch war die *Μοῖρα* (O. 9, 532), das Schicksal, das ihn durch alle Gefahren und Hindernisse hindurch endlich doch in die Heimath zu den Seinigen brachte, und sein Herz, so oft es ihm vor Unmuth im Innersten bellte, mit den Worten strafte: „dulde nur aus mein Herz! noch Härteres hast du geduldet,“ *τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.* Wenn Odysseus erklärt, daß dem Menschen nichts geht über das Vaterland, d. h. das Eigne, das Heimische, das Menschliche, wenn die Liebe unsterblicher Göttinnen nicht vermochte, ihn seinem sterblichen Weibe abspenstig zu machen, wenn selbst der Zorn des Poseidon ihn nicht abschreckte, sich allein, nur auf seine eigne Kraft und Weisheit gestützt, in die stürmische See zu wagen — „wenn auch irgend ein Gott mich schlägt im dunkeln Meer, dulden will ichs! mein Herz ward längst zum Leiden gehärtet; drum laß auch dieses geschehn“ (O. 5, 221) — so hat er mit Wort und That bewiesen, daß die Macht des menschlichen Herzens größer ist als die Macht der Götter. Zwar gibt ihm in seinem Kampfe mit dem erzürnten Meer die barmherzige Meergöttin Leukothea einen wunderbaren Schleier zum Schutzmittel; aber wenn er gleichwohl sich noch so anstrengen und abarbeiten muß, bis er ans Land kommt, daß er vor Erschöpfung ohnmächtig zu Boden sinkt, so verdankt er doch offenbar seine Rettung nicht diesem theologischen Schleier, sondern nur seiner eignen Kraft und Schwimmkunst.

Das Schicksal des Menschen hat sein Ur- oder Abbild an dem Schicksal der Götter. „Dreifach getheilt ward alles, und

jeder gewann von der Herrschaft"; Zeus erhielt zu seiner Herrschaft oder seinem Ehrenamt, τιμή, zu seinem Antheil, μοῖρα, den „Himmel umher in Aether und Wolken", Aides oder Hades „das nächtliche Dunkel", die Unterwelt, Poseidon das Meer. (J. 15, 190—95.) Aber dieser Jedem „beschiedene Drittheil" ist auch das ihm zugefallene Loos oder Schicksal, dem er sich nicht entziehen kann. „Mich trafs, sagt Poseidon, auf immer das graue Meer zu bewohnen" (ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεί); wenn er gleich als Gott, d. h. als persönliches oder überhaupt menschliches Wesen nicht räumlich an das Meer gebunden, sondern überall ist oder sein kann, eben so gut im Himmel oder auf der Erde, als im Meer, und auch in seinen Handlungen sich in andern Göttern bestimmte Gebiete mischen kann. So sind die Werke der Liebe die Moira, das Loos der Aphrodite (Hes. Theog. 203, 4), aber gleichwohl mischt sie sich bei Homer in den Krieg, so daß sie deßwegen einen Verweis von Zeus bekommt. Die Keren, die Schwestern der Moiren, der Schicksalsgottheiten bestrafen daher die Vergehungen, die Ueberschreitungen über das Jedem bestimmte Gebiet und Loos, die παραιβασίας nicht nur an Menschen, sondern auch Göttern. (Hes. Theog. 220.) Aber diese Ueberschreitungen gehören nicht zu ihrem charakteristischen Wesen und beweisen nicht etwa, daß diese Moira oder Aisa, welche den Poseidon nur für das Meer, die Aphrodite nur für die Liebe bestimmt, ein Zwang für sie ist, ein Widerspruch mit ihren Neigungen und Wünschen.

Die Götter sind, was sie sind, von Geburt, von Natur; Zeus und Poseidon sind von demselben Geschlecht und Stamm, aber Zeus ist mehr, weil er früher geworden, geboren ist, πρότερος γεγόνει, also auch mehr weiß (J. 13, 355), gleichwie auch Odysseus dem Achilleus νοήματι, an Verstand, Denkkraft, „Klugheit",

Rath weit voraus ist, weil er ihm an Jahren, an Lebenserfahrung voraus ist. (J. 19, 219.) Hermes oder Merkur treibt gleich von der Wiege an schon seine Ton- und Diebskünste (Hymn. in Merc. 15—19); Apollo verkündet gleich nach der Geburt seine Liebe zur Zither, zum Bogen, zum Orakelwesen (H. in Apoll. Del. 130—132). Was man aber von Geburt, von Natur ist, das kann man nicht als etwas von Außen Auferlegtes, als etwas Fremdes, Heterogenes von sich unterscheiden und absondern, das ist vielmehr das eigne Selbst und Wesen; denn wozu man geboren ist, dazu ist man auch gebaut und organisirt. Wie kann man aber die Individualität eines Wesens von der Individualität seines Organismus unterscheiden? So ist es wenigstens mit den homerischen Göttern, die noch nichts von dem scheußlichen, charakterlosen Zwiespalt zwischen Leib und Seele, Geist und Materie wissen. Der von Natur unabänderlich fest bestimmte Beruf der Götter, ihre Moira, ihr Talent ist eins mit ihrem Leibe, ihrem Organismus oder umgekehrt. Aphrodite hat einen andern Beruf, eine andere „Mission" und Wirkungssphäre, als Pallas Athene; aber sie hat auch dafür einen ganz andern Charakter und Leib als Pallas. Achilleus erkennt bei Homer J. 1, 200 die Göttin der Weisheit, des Verstandes an dem furchtbaren Glanz ihrer Augen, *δεινὼ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν*, denn sie ist die Gottheit des kalten Verstandes; aber Helene erkennt die Aphrodite an der Schönheit ihres Nackens, dem Liebreiz ihres Busens und ihren „anmuthstrahlenden" (eigentlich schimmernden, flimmernden, funkelnden) Augen. (J. 3, 396.) Poseidon zeichnet sich bei Homer durch seine Brust, aber Zeus, das intelligente Haupt der Götter und Menschen, durch seine Augen und seinen Kopf aus. (J. 2, 478.)

Aber so verschieden die vom allgemeinen Schicksal oder von Natur, oder auch, wenn man will, vom Zeus Moiragetes

bestimmten Berufe, Talente und Charaktere der Götter, so verschieden sind auch die der Menschen. „Hektor, wirft Polydamas ihm vor, daß du doch gar nicht Zuredungen Gehör gibst! Weil dich Gott durch kriegerische Werke auszeichnete, willst du die Andern auch an Rath (βουλῇ) überschauen? Aber du kannst doch unmöglich Alles zugleich (ἅμα πάντα) in dich fassen, denn dem Einen gab Gott kriegerische Werke, dem Andern legte Zeus trefflichen Verstand (νόον ἐσθλόν) in die Brust." (J. 13, 726—33.) Selbst in der Schlacht sind nicht alle Männer sich gleich (J. 12, 270), denn die Abwehr, die Hülfe, die einer leisten kann, reicht nur soweit, als die Kraft, die δύναμις reicht; Keiner kann über oder wider seine Kraft, πὰρ δύναμιν etwas im Kampfe leisten (J. 13, 786—87). „Nie, heißt es ferner bei Homer, verleihen die Götter zugleich die Gaben der Anmuth Sterblichen, weder Gestalt noch Beredsamkeit oder auch Weisheit." (O. 8, 167. 175.) Was aber Einer von den Göttern hat, das hat er nicht von sich, sondern, wenn auch nur als Anlage oder Trieb, von Geburt oder Natur. Zwar heißt es von dem Jäger Skamandrios: „ihn lehrte (δίδαξε) Artemis selbst zu treffen alles Wild" (J. 5, 51); aber zum Jäger gehört Anlage, Körperkraft, sichre Hand, gutes Auge, was alles man durch Uebung wohl vervollkommnen, aber nicht durch die Schule erhalten kann. Ueberdem verstehen sich die Götter schlecht aufs Amt der Doctoren und Präceptoren; sie sind Autodidakten, wie ihre Günstlinge. Ebenso heißt es (J. 5, 60) von einem Schiffsbaumeister, der Kunstwerke allerlei Art mit seinen Händen verfertigen konnte, daß ihn besonders Pallas Athene geliebt habe — ein Beispiel zugleich, wie der Götterglaube die natürliche Ordnung der Dinge umkehrt, das Subject zum Object, das Thätige zum Leidenden macht, statt zu sagen: er liebte die Pallas Athene d. h. die Kunst, sagt: er wurde geliebt von der Kunst. Aber Neigung

und Geschick zur Kunst ist angeboren. „Ich bin, sagt der Sänger in der Odyssee (22, 347) von mir selbst — *αὐτοδίδακτος δ' εἰμί* — d. h. von Natur, nicht von Andern unterrichtet, ein Gott pflanzte mir ein verschiedne Weisen."

Was aber einer von Natur oder Geburt ist oder hat, sei's nun ein körperliches oder geistiges Talent, sei's nun Reichthum oder Armuth, Freiheit oder Sklaverei, Fürsten- oder Bettlerthum — das bestimmt auch, wissentlich und unwissentlich, willig und unwillig, sei's nun in leidender, sei's in thätiger Weise, das wesentliche Lebensschicksal des Menschen. So werden die Heldensöhne durch ihre Abkunft zu Heldengesinnungen und Heldenthaten, die von Geburt Ersten des Volks, wie die Lykierfürsten Sarpedon und Glaukos zu dem muthigen Entschluß bestimmt, auch die Ersten im Kampfe zu sein (J. 12, 315—321); während Andere wieder blos durch ihre kriegerische Neigung zu kriegerischen Thaten bestimmt werden. „Traun! Entschlossenheit und einstürmende Kraft, sagt Odysseus von sich (in einer allerdings erdichteten Rolle O. 14, 216—227), hatte mir Ares verliehn und Athene. Niemals liebt ich den Feldbau oder des Hauses Geschäft, noch fröhlicher Kinder Erziehung; aber stets war ein Schiff mit Rudergeräth mich entzückend, Männergefecht und geschaftete Speer' und blinkende Pfeile, Schreckliches nur, das Andre mit Graun erfüllt und Entsetzen, doch mir war es erwünscht, was ein Gott in die Seele mir legte, denn ein anderer Mann erfreut sich anderer Werke" d. h. der eine an diesem, der andre an anderm Werke.

Aber wer keine Kriegslust, hat auch nicht das Schicksal des Krieges, den Tod auf dem Schlachtfeld zu fürchten. „Warum fürchtest du dich, sagt spöttisch Hektor zu Polydamas, vor dem Kriege? wenn auch wir Andern alle niedergehauen werden, du

brauchst dich nicht vor dem Tode zu fürchten (σοὶ δ' οὐ δέος ἔστ' ἀπολέσθαι), denn dir ward kein kriegsmuthiges Herz." (J. 12, 244—47.)

Paris war ein Liebling der Aphrodite, ausgezeichnet durch ihre Gaben (J. 3, 54. 64—66), „an Schönheit ein Held" (εἶδος ἄριστε), aber dafür auch weibersüchtig (γυναιμανές), wie ihn eben daselbst (V. 39) Hektor schilt; dafür auch berühmt und ausgezeichnet nicht durch Thaten des Ruhms oder Vaterlandsliebe auf dem Schlachtfeld, wie Achilleus oder sein Bruder Hektor, sondern nur durch den Raub des schönsten Weibes — der Helene. Kurz, Aphrodite war seine Gottheit, d. h. sein Wesen; ihr hatte er ja ausdrücklich den Vorzug vor Here und Pallas gegeben. In der Helene hatte er den diesem seinem Urtheil, seinem Wesen, seinem Wunsche entsprechenden Gegenstand gefunden, aber zugleich auch die Nemesis wegen des frevelhaften Raubs derselben. Nach Einigen (Apollod. 3, 10) war ja sogar Helene eine Tochter des Zeus und der Nemesis.

Die Schiffe, welche Tekton dem Alexander baute und worauf er Helene entführte, waren, wie es in der Ilias (5, 62. 64) heißt, die Anfänger des Unheils, welches über alle Trojer kam und über Alexander oder Paris selbst — denn auf diesen, nicht auf den Baumeister geht das οἷ τ' αὐτῷ — weil er nicht wußte das Götterverhängniß oder die Göttersprüche. Allein gesetzt auch, daß zu jener Zeit Alexander nicht wußte, daß diese Schiffe das von den erzürnten Göttern oder Griechen über Troja verhängte Unheil mit sich führten; damals, als Antenor in Ilios Burg den Vorschlag machte, Helene den Griechen zurückzugeben, wußte er sicherlich, was jeder Unmündige, wie Diomedes sich ausdrückt (J. 7, 401), wissen konnte, „daß den Trojern bereits herdrohe das Ziel des Verderbens." Aber gleichwohl wies er heftig diesen Vorschlag

ab und erklärte: „das Weib, nie geb ich es wieder." (Ebd. 362.) Offenbar dachte Paris der Helene gegenüber, auch damals schon als er sie entführte, eben so wie Anchises der Venus gegenüber, wenn er zu ihr sagt: „Meine Gattin wirst du genannt alle Tage, keiner der Götter, noch der sterblichen Menschen soll mich hier dann abhalten, mich mit dir in Liebe zu vermischen jetzt sogleich, auch nicht, wenn selbst der ferntreffende Apollo von seinem silbernen Bogen die schmerzlichen (seufzenden) Pfeile sendete. Gern ja will ich dann, wann ich dein Lager, göttergleiches Weib! bestiegen, hinein in Aides Wohnung gehen." (Hymn. in Ven. 149 bis 55.) Sagten doch selbst die troischen Greise, betroffen von der göttergleichen Schönheit der Helene: „es ist nicht zu tadeln, daß die Troer und Achäer um solch ein Weib lange Zeit Schmerzen leiden." (J. 3, 156.) Sie billigten also den Krieg, den das Schicksal oder Paris über sie verhängt hatte; sie fanden die Uebel desselben nicht unter dem Werthe des Gutes, das sie an ihr besaßen, um wie viel weniger erst Paris selbst! Gewiß dachte er so: allerdings habe ich mein und der Meinigen Unheil nicht gewollt, wenigstens nicht direct, aber es war eine unausbleibliche Folge meiner That. Wer seine Brust vor den Pfeilen des Eros so wenig verwahrt, daß der Herzensdieb zugleich zum gemeinen, criminalistischen Dieb wird, der muß sich auch darauf gefaßt machen, daß diese poetischen Pfeile sich endlich in grobsinnliche, tödtliche Pfeile verwandeln. Was will ich also das Schicksal anklagen? Ich selbst habe das Feuer gelegt, das Troja zerstört. Was mein Glück, sei auch mein Unglück, was mein Leben, auch mein Untergang!

Wie der Wunsch, so das Schicksal. „Alles, was er wünschte, geschah, wie er wollte, nicht durch die übermäßige Gunst des Schicksals, sondern weil seine Wünsche so gemäßigt waren," sagt

Ausonius (Parent. 2, 4—8) von seinem Vater Julius Ausonius, demselben, dessen Wahlspruch war, der sei nicht glücklich, der habe, was er wünsche, sondern der nicht wünsche, was er nicht habe. (Epic. Idyll. 2, 23.) Wer keine goldnen Becher begehrt, hat sich auch nicht vor vergiftetem Tranke zu fürchten (Juven. Sat. 10, 25—27), und wer auf dem Meere nicht Schätze oder auch nur seinen Lebensunterhalt sucht, der findet auch nicht den Tod in den Wellen. *Ὁ δ' ἐκ πόντοιο ματεύων Ζωὴν, ἐκ πόντου καὶ μόρον εἱλκυσάμην.* (Epigr. graec. sel. H. Stephanus 1570. p. 187.) „Unmöglich, sagt Menander, gibt's ein „unpersönliches" oder körperloses Schicksal — *ἀδύνατον ὥς ἔστιν τις ἀσώματος τύχη*, so liest wenigstens Bothe (die griech. Komiker S. 85) statt: *ἐστίν τι σῶμα τῆς τύχης* — wer nicht nach der Natur der Dinge sich beträgt, der pflegt sein eignes Wesen, *τὸν ἑαυτοῦ τρόπον*, Geschick zu nennen.

24.

Das unmenschliche Schicksal.

Es gibt aber auch Schicksale, die in keinem Zusammenhang mit menschlichen Wünschen und ethischen Gründen stehen, die keinen Unterschied zwischen Gut und Bös, Tapfer und Feig, Edel und Unedel, Fromm und Gottlos machen und gleichwohl als Schickungen der Götter angesehen werden, Schicksale also, die beweisen, daß die Götter nicht nur einerseits wunschverneinende, andererseits wunschbejahende, sondern allseitig, absolut wunschverneinende Wesen sind. Leider! gibt es solche; aber der Grund davon — ein Grund, welcher eine neue, wenigstens noch nicht zu selbstständiger Geltung gekommene, der bisherigen Bestimmung

der Götter entgegengesetzte Bestimmung und Ansicht derselben eröffnet — ist, daß die Götter nicht nur Götter, d. h. nicht nur Wunschwesen, sondern zugleich auch Naturwesen sind. Der Wunsch ist wohl der Ursprung der Religion, der Ursprung der Götter, und der Wunsch selber als solcher stammt aus dem Menschen; aber der Gegenstand des Wunsches stammt aus der äußern Natur, stammt aus den Sinnen; denn der Mensch hat ursprünglich keine leere, supranaturalistische, phantastische Wünsche; nein! die Gegenstände seiner Sinne sind auch die Gegenstände seiner Wünsche. So heißt z. B. πολυάρητος: viel erfleht, viel erwünscht (πολυεύχετος Hymn. ad Demet. V. 165, später V. 220 dagegen πολυάρητος) ein Gott bei Homer (O. 6, 280), ebenso aber auch ein Kind bei ihm (O. 19, 404). So hieß auch der Sohn des spartanischen Königs Ariston Demaretos, der vom Volke Erflehte, weil das gesammte Volk dem bisher kinderlosen Ariston einen Sohn gewünscht oder erfleht hatte, wie Herodot (6, 63) erzählt. Aber die Kinder sind, wenigstens bei den Alten, noch keine Noumena, keine übersinnliche Wesen, keine Engel, oder, wenn ja Engel, doch nur Engel des Sensualismus. Sie fanden ja den Ausdruck innigster Liebe und Sehnsucht — ποθεινοί nennt Artemidor (1, 26) die Augen und Kinder — nur in ihren Augen, ihren Eingeweiden, d. h. sie liebten die Kinder, wie ihre Augen, ihre Eingeweide, σπλάγχνα, viscera. So heißt πολυήρατος: viel geliebt (folglich auch dem Sinn nach viel gewünscht) bei Hesiod (Op. 739) — o wie gemein! — das klare Flußwasser, in der Hymne an Mercur (V. 186) ein Hain; bei Homer — o wie sensualistisch! — die Jugend (O. 15, 365), die Hochzeit (O. 15, 126), folglich auch der Gegenstand derselben — denn man kann wohl sich selbst denken, aber nicht, wenigstens bei den sensualistischen Alten sich selbst heirathen — ferner ἐπήρα-

τος, liebenswürdig, lieblich das Mahl, Gastmahl, δαΐς (J. 9, 228). So heißt πολύευκτος, viel gewünscht in Xenophons Kyropädie (1, 6, 45) — o wie wahr! — das Gold, das großmächtige, großkräftige, μεγασθενής, wie es Pindar nennt — die einzige Materie, worin der sonst so verrufene und verächtliche Materialismus selbst in unsern christlichen Staaten, welche bekanntlich nur auf die Macht der Idee und anderer schöner Worte sich gründen, für keine Chimäre gilt, sich selbst königlichen Ansehens erfreut, ja sogar vor unsern frommen Offenbarungsgläubigen solche Gnade und Barmherzigkeit findet, daß sie auch noch im Jenseits am Golde des himmlischen Jerusalems herzinniges Ergötzen finden. Kein Wunder daher, daß die Christen dem Teufel, dem sie doch sonst eine an Allmacht gränzende Macht beilegten, nicht die Ehre einräumten, Geld machen und geben zu können (Remigii Daemonolat. 1, 4 und M. Psellus de Operat. Daem. ed. Gilb. Gaulminus 1615. p. 17.), kein Wunder, wenn ein Jesuit sogar sagte: Pecunia omnia potest etiam apud Deum. Besteht doch noch heute bei den christlichen Geldmenschen die Gottesfurcht nur in der Furcht: es möchte ihnen ohne Gott das Geld aus der Tasche genommen werden. Geld ist ja, wie schon der alte Hesiod sagt, die Seele, die „Psyche der unglückseligen Menschen.“ Wer kann es daher den Leuten verübeln, wenn sie sich so wider den Materialismus ereifern? Fürchten sie doch auch von diesem, daß er ihnen diese Psyche nehme.

„Die Götter sind keine vom Menschen erdachte, sie sind geoffenbarte Wesen.“ Ja wohl! aber die Offenbarungen, die allein nicht aus dem Kopfe und Herzen des Menschen entsprungen sind, die allein ungeahnte und unbekannte, sein sich selbst überlassenes Denk- und Dichtungsvermögen übersteigende Thatsachen enthüllen, sind die Offenbarungen der Sinne, denen allein wir heute noch die



„Wunder der Geologie“ und die „Wunder des Himmels“ verdanken.

Das einleuchtendste und zugleich prachtvollste Schauspiel von dem sinnlichen Ursprung der Götter gewährt „das Herz des Himmels“, die „Quelle des himmlischen Lichtes“ (Macrobius Somn. Scip. 1, 20), die Sonne, — der Gegenstand der Natur, dessen wohlthätiger Wirkung auf den Menschen, dessen Lichte in den indogermanischen Sprachen selbst das Wort: Gott entsprungen ist (Lassen, Ind. Alterthumsk. 1. B. S. 755—56); der Gegenstand, dem offenbar selbst der Monotheismus seinen ersten Ursprung verdankt, denn die Sonne zeichnet sich so sehr vor allen andern Naturwesen aus, steht so unvergleichlich, so einzig da — ita eminet ut propterea quod talis solus appareat sol vocetur (Macrob. ibid.) — daß vor ihrem Glanze, ihrer Majestät alles Andere verschwindet — so bemerkt z. B. Herodot von den Massageten, daß sie allein den Helios, die Sonne als ihren Herrn verehren (1, 212 und 216) — der Gegenstand, der augenscheinlich zeigt, daß die erste den Menschen erleuchtende Offenbarung das süße Augenlicht ist, daß das göttliche Wissen nur vom göttlichen Sehen abstammt, das *οἶδα*: ich habe gesehen, also ich weiß nur das Perfectum von *εἴδω*, ich sehe, der Geist also das Perfectum des Sinnes ist; der Gegenstand, der als der Quell der Evidenz, der Gewißheit, der Untrüglichkeit — „wer mag die Sonne der Falschheit schuldigen“, solem quis dicere falsum audeat? (Virg. Georg. 1, 464) — der erste und oberste Gegenstand der heiligsten Versicherungen, der Eidschwüre ist — „bei Eidschwüren wird Helios der sinnlich allsehende früher als selbst die olympischen Götter angerufen“, E. Gerhard, Griech. Mythol. 1. §. 471 — als der auch das Dunkelste beleuchtende, das Verschlossenste durchdringende, das Verborgenste veröffentlichende

„Wächter oder Späher, *σκοπός* der Götter und Menschen" (Hymn. in Cer. 62) das sichtbare öffentliche Gewissen ist — „ich scheue mich vor dem Sonnengott", *ἠέλιον δὲ μάλ' αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους* (Hymn. in Merc. 381) — und der daher selbst noch bei den griechischen Tragikern hinsichtlich dieser seiner optischen Eigenschaften selbst die olympischen Götter überstrahlt. So nennt Sophokles im König Oedipus (660) den Helios den Ersten, *πρόμον* aller Götter, und in den Trachinierinnen (102) den Vortrefflichsten dem Auge nach, wie es der Scholiast (Elmsley) erklärt: *νικῶν πάντας τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ ὀπτικόν.* [51] Aber auch Zeus selbst ist nur vom Himmel, d. h. dem sinnlichen, nicht dem eingebildeten Himmel in den Kopf des Menschen gekommen. Zeus ist das höchste Wesen, weil der Himmel, der Aether (d. h. die Luft oder „der Ort nach und über den Wolken", Schol. zu J. 2, 458. 15, 192) das sinnlich oder optisch Höchste ist, der erhabenste Gott, weil er über den Wolken im Himmel oder auf dem Olymp und zwar dem höchsten Gipfel desselben, *ἀκροτάτῃ κορυφῇ*, wohnt, nichts aber mehr den Menschen erhebt, als der Stand und Blick auf hohen Bergen, der Weithinschauende, [52] weil das Auge um so mehr überschaut, je höher sein Standpunkt, der Mächtigste und zugleich der Beste, weil die Erscheinungen und Wirkungen des Himmels die erschütterndsten, die mächtigsten und zugleich wohlthätigsten sind. Auf Donner und Blitz sich stützend oder verlassend, *τοῖς πίσυνος*, beherrscht Zeus Götter und Menschen, heißt es in der hesiodischen Theogonie (506). Kratos und Bia, Stärke oder Kraft und Gewalt sitzen immer neben Zeus, dem Dumpftönenden, d. i. Donnernden, heißt es ebendaselbst (385—88). Was ist also Zeus, was seine Herrschaft und Macht über die Menschen ohne die sinnliche oder natürliche Macht und Stütze von Blitz und Donner?



Allerdings stammt Zeus als Gatte der Here, als König, als Vater, kurz als persönliches, menschgemäßes, wunschgerechtes Wesen nicht aus der äußern Natur, sondern aus dem Menschen; aber sein gegenständliches Wesen, sein Element, das nicht von ihm abgesondert werden kann, sein charakteristischer Wirkungskreis, kurz seine Sache ist Sache der Naturanschauung. Gleichwohl ist Sache und Person so innig verbunden, ja so eins, daß der Gott selbst für die Sache steht, und zwar nicht nur bei den spätern griechischen und römischen Dichtern, sondern auch bei Homer schon. So steht bei ihm Hephästos für Feuer (J. 2, 426), Zeus für Himmel — „der Schall drang bis zum Aether und Zeus Glanz", *Διὸς αὐγάς*, d. h. den Himmel (J. 13, 837), „die Schneeflocken fliegen vom Zeus herab oder heraus", *Διὸς ἐκποτέονται* J. 19, 357, d. h. vom Himmel, denn die Parallelstelle dazu ist, wie schon Köppen bemerkt, J. 15, 170, wo der Schnee aus oder von den Wolken herabfliegt — so steht ferner bei ihm Ares, der Kriegsgott, der doch auch eine, wenn gleich rohe Persönlichkeit ist und selbst zu den olympischen Göttern gehört, für Krieg, Kriegslust, selbst Eisen, *σίδηρος*, Aphrodite für Liebesgenuß (*μίξεως* Schol. zu O. 22, 444), die Eileithyen für Geburtsschmerzen, wie schon die Scholien zu den betreffenden Stellen, z. B. J. 19, 119 bemerken.

Ein anschauliches Beispiel von dem Verhältniß der göttlichen Person zu ihrem Naturgegenstand giebt Skamandros in seinem Kampfe mit Achilleus. Skamandros ist ein Fluß, aber sein Wasser besteht nicht nur aus Sauer- und Wasserstoff, sondern ist mit allen Bestandtheilen des menschlichen Blutes geschwängert, wird nicht von den Gesetzen der Hydrostatik, sondern von den Leidenschaften der Aesthetik in Bewegung gesetzt, kurz Skamandros denkt, empfindet, zürnt, spricht, handelt und sieht auch gerade so

aus, wie ein Mensch, ἀνέρι εἰσάμενος (J. 21, 213). Aber gleichwohl ist doch dieses durch und durch persönliche, vom Scheitel bis zur Ferse menschliche Wesen zugleich pures, blankes Wasser. [53] Skamander verfolgt den Achilleus und läßt an ihm seine Wuth aus; aber seine Kraft reicht doch nicht weiter als die Wasserkraft, sein hyperbolisches Ungestüm reducirt sich in Wirklichkeit nur auf einen großartigen Wasserschwall, sein Eindruck auf Achilleus nur auf den prosaischen Druck einer den Menschen überwältigenden Wassermasse. So ist Skamandros ein Fluß, der ganz Mensch oder Gott, aber auch wieder umgekehrt ein Mensch oder Gott, der ganz Fluß ist. Nicht anders ist es mit Hephästos, welcher dem Achilleus wider den Skamander mit Feuer und Flammen zu Hülfe eilt. Obgleich dieser, wie sich von selbst versteht, eine viel höhere, allseitigere, einer ganz andern Götterklasse angehörende Persönlichkeit ist, so ist doch das Feuer nicht etwa sein Instrument oder Werkzeug nur, denn zu einem Werkzeug steht man in einem äußerlichen Verhältniß; es kann beliebig durch ein andres ersetzt werden; Hephästos hätte dann ebenso gut durch einen Commandostab oder eine Hacke, μάκελλα, oder gar eine Mentschikoff'sche Reitpeitsche den ausgelassenen Fluß in seine Schranken zurückweisen können. Er wendet aber nur das Feuer an, weil nur dieses seine Stärke, sein Vortheil, sein Genie, seine Lust oder Seele, sein Alter Ego, kurz sein eignes, heimisches Wesen ist. Ich mag nicht, sagt Skamander zum Hephästos, mit dir kämpfen, der du so durch Feuer brennst, σοί γ' ὧδε πυρὶ φλεγέθοντι (J. 21, 358). Hephästos steckt also mitten im Feuer drinn; des Feuers Brennkraft ist Hephästos' Kraft, des Feuers Lohe sein Hauch, sein Athem. (V. 355. 366.)

So unterscheiden sich also die gesetzmäßigen, nicht wunderbaren, die immanenten, d. h. innerhalb des Elements, worin ein



Gott haust und wirkt, bleibenden Wirkungen der Götter nicht der That, der Beschaffenheit nach von den Wirkungen der Natur. Es ist daher der Sache nach oder an sich ganz eins, ob ich als Ursache einer Begebenheit oder Naturwirkung einen Gott oder eine bestimmte Natursache oder nur das unbestimmte Es setze; eins, ob ich sage: Zeus, Gott regnet, *Ζεὺς* oder *ὁ θεὸς ὕει*, oder sage: Es regnet, *ὕει*, wie auch der Grieche zu sagen pflegte, denn zwischen dem Regner und dem Regen ist kein anderer Unterschied, als daß dasselbe dort als persönlich, hier als unpersönlich gedacht wird; eins, ob ich mit Homer sage: „nicht alle Gedanken erfüllt Zeus dem Menschen", oder mit Pausanias: „es werden nicht alle Gedanken dem Menschen nach Wunsch erfüllt" (*οὐ πάντα ἀνθρώπῳ τελεῖται κατὰ γνώμην* 2, 8, 5), oder mit Theognis: „nicht Alles, was wir wünschen, geschieht, denn es hindern die Grenzen der lästigen Unmöglichkeit, Mittellosigkeit" (V. 139). Homer sagt O. 15, 476: „Zeus fügte den siebenten Tag hinzu", es könnte aber ebensogut heißen: es folgte oder kam der siebente Tag hinzu, gleichwie es z. B. O. 7, 261 heißt: es kam das achte Jahr heran. O. 12, 448 nähern oder bringen die Götter den Odysseus auf die Insel Ogygia, *πέλασαν θεοί*, aber an andern Orten z. B. O. 7, 277. 9, 39. 5, 134 ist es die Naturkraft des Windes und der Woge oder des Wassers, die ihn ans Ziel seiner Reisen bringt, *ἐπέλασσε φέρων ἄνεμός τε καὶ ὕδωρ*. O. 3, 376 sind die Götter die *πομπῆες*, die Geleiter oder Begleiter der Menschen, aber O. 4, 362 sind die *οὖροι*, die guten Winde die Geleiter der Menschen zu Schiffe. O. 3, 176 erhebt sich oder beginnt, *ὦρτο*, ein günstiger Wind zu wehen, aber gleich darauf V. 182 heißt es: „und der Wind erlosch nicht, seitdem ihn Gott geschickt hatte zu wehen"; es könnte hier jedoch ebensogut ohne Sinnesänderung heißen: seitdem er zu wehen ange-

fangen hatte, gleichwie es O. 12, 325 heißt: „und es erhob sich kein anderer Wind.“ [54] O. 5, 491 gießt Athene auf den ermüdeten Odysseus bei seiner Ankunft in Scheria Schlaf herab, und O. 7, 286 erzählt er selbst und sagt: „unermeßlichen Schlaf goß Gott herab“; aber O. 6, 2 heißt es: „so schlummerte nun hier Odysseus, von Schlaf und Arbeit bewältigt“ („gequält, gedrückt“, Pape), *ὕπνῳ καὶ καμάτῳ ἀρημένος*, so daß kein Zweifel ist, daß der Gott, der diesen unermeßlichen Schlaf ihm einflößte, der Kamatos war, d. h. die Ermüdung, oder die Ursache derselben: die Mühe, die Anstrengung, die Arbeit, die einzige Gottheit der Arbeiter und Mühseligen. O. 9, 106 kommen wir zu den übermüthigen, gesetzlosen, anarchischen Kyklopen; aber trotz dieser ihrer Anarchie sind sie doch keine Atheisten, wie die modernen Anarchisten; Gott bewahre! schon Eustathius hat sie von dem schrecklichen Schandfleck des Atheismus rein gewaschen: „sie verlassen sich auf die unsterblichen Götter und pflanzen deßwegen keine Pflanzen, noch ackern sie“; aber die Götter, worauf sie sich verlassen, sind die Weinberge, die Gersten- und Weizenäcker, die weiter nichts bedürfen, als den Regen des Zeus, um Alles hervorzubringen, aber keines Pflugs und keiner Besämung (109—111). O. 17, 446 sagt Eurymachos, daß Telemachos den Tod von den Freiern nicht zu befürchten habe, der Tod von den Göttern aber sei nicht zu vermeiden, und ebenso sagen (O. 9, 410) die Kyklopen zum Polyphem: „wenn dir Niemand Gewalt anthut“, so können wir dir nicht helfen, „Krankheit vom großen Zeus kann man nicht abwehren.“ Wie deutlich ist hier ausgesprochen, daß das von den Göttern verhängte Leid ein inneres Naturleiden, der von den Göttern verhängte Tod im Gegensatz zu dem von Menschenhänden der natürliche Tod ist! Wie deutlich ist schon in den im vorigen Kapitel angeführten Stellen ausge-

sprochen, daß der Gott im Unterschied vom Menschen, d. h. vom absichtlichen, bewußten, willkührlichen Thun und Wesen nur die Natur ist! Was sind selbst noch bei den spätesten Philosophen des Alterthums die Res divinae, die göttlichen Dinge oder Gesetze im Unterschiede von den menschlichen anders als die natürlichen Dinge oder Gesetze!

Wie bei Späteren häufig Gott und Natur im Allgemeinen, so wird auch bei Homer Gott und Natur, freilich nicht in dieser Allgemeinheit — das Wort: Natur, φύσις kommt sogar bei Homer nur ein einziges Mal vor, O. 10, 303 und bedeutet hier nur das äußere Beschaffensein, das Aussehen, „die Gestalt" — entweder durch ein bloßes Und oder das Verhältniß von Ursache und Wirkung oder Werkzeug mit einander verbunden. So fragt Odysseus den Agamemnon: „Welches Geschick bezwang dich des langhinstreckenden Todes? hat dich vielleicht in Schiffen der Erdumstürmer (Poseidon) bezwungen, schreckliche Wind' aufregend zum Ungestüm des Orkanes? haben dich feindliche Männer hinweggerafft auf der Veste?" (O. 11, 398.) Aber gleichwie der Sache nach es einerlei ist, ob ich mit Elpenor in demselben Gesange (V. 61) sage: „Ach! mir beschied ein Dämon das Weh und berauschender Weintrunk", oder ob ich nur sage: ach! mir verhängte das Todesgeschick unsäglicher (unmäßiger) Weintrunk; [55] so ist es auch einerlei, ob ich den Tod des Agamemnon dem Poseidon und den Winden oder allein den Winden, den Seestürmen zuschreibe. Sind ja doch ausdrücklich die Winde selbst Götter offenbar nur dazu, um den naturwidrigen Schriftgelehrten den Bücherstaub aus den Augen zu blasen und die Ueberzeugung einzuhauchen, daß auch die Götter, deren Wesen nicht so leicht, so sinnfällig und vollständig, wie das der Winde, in die Natur sich auflöst, doch ebensogut wie sie Naturwesen sind, und der, freilich

gegenständliche, außer dem Menschen existirende Grund ihrer Verehrung auch nicht außer dem Wesen und den Wirkungen ihres Naturelements zu suchen ist. So riefen nach Herodot (7, 189) die Athenienser im Perserkrieg den Boreas mit Opfern an, daß er ihnen beistehe und die Schiffe der Barbaren zerstören möchte, und errichteten ihm in dem Glauben, daß er ihnen wirklich geholfen habe, als der Wind die feindliche Flotte zerstört hatte, einen Altar. Der Boreas, erzählt Pausanias (8, 27, 9), sollte aber nicht nur allen Hellenen von Nutzen sein durch die Zerschmetterung der meisten Schiffe der medischen Flotte, sondern auch die Megalopoliten errettete dieser Wind; denn er hob nicht nur die Wirkung der Eroberungsmaschinen des Agis auf, sondern zerstörte sie auch vollständig durch sein zugleich starkes und fortwährendes Wehen. Die Megalopoliten, sagt derselbe später (36, 4), opfern jährlich dem Boreas und bezeigen ihm gleiche Ehre mit den übrigen Göttern, weil er sie von den Lakedämoniern und dem Agis errettet hat, ἅτε σωτῆρα γενόμενον. „Gegen die Thurier, erzählt Aelian (Var. Hist. 1, 2, 61), segelte Dionysios mit dreihundert, mit Schwerbewaffneten angefüllten Schiffen. Boreas aber wehte gegen die Schiffe, zertrümmerte sie und zerstörte so seine Seemacht. Seitdem opferten die Thurier dem Boreas, wählten diesen Wind zu ihrem Mitbürger, wiesen ihm ein bestimmtes Haus und Land zum Eigenthum an und brachten ihm jährlich den Tribut ihrer Verehrung dar. Nicht also die Athener allein hielten ihn für ihren Freund oder Verwandten, sondern auch die Thurier anerkannten ihn als ihren Wohlthäter." So ist auch dem Menschen, abgesehen von den in ihm selbst liegenden, schon in frühern Schriften des Verfassers entwickelten Gründen, der Glaube überhaupt an persönliche, wohl- und übelwollende Ursachen der Naturwirkungen und Naturereignisse zwar

nicht von der Natur angeboren, aber doch eingepaukt und eingetrommelt, eingebraust und eingesaust, eingeschneit und eingehagelt, eingeblitzt und eingedonnert.

Aber es gibt nicht nur wohlthätige, wenigstens für die eine Partei wohlthätige, wenn gleich oder vielmehr eben deßwegen für die andere Partei verderbliche Winde, wie sich so eben am Boreas zeigte; es gibt auch absolut, allseitig verderbliche Winde. Die vier Winde, sagt Hesiod in seiner Theogonie, Boreas, Notos, Argestes und Zephyros sind göttlichen Ursprungs, den Sterblichen ein großer Nutzen, die übrigen Miß- oder Unwinde aber, so wie sie fallen ins dunkelfarbige Meer, wüthen zum großen Schaden den Sterblichen in verderblichen Wirbeln, sie wehen bald dahin, bald dorthin, zerstreuen die Schiffe und richten die Schiffer zu Grunde; und der Mensch hat kein Mittel der Abwehr gegen dieses Uebel, wenn er auf dem Meere mit diesen Winden zusammenkömmt; aber auch auf dem unermeßlichen blumigen Erdreich zerstören sie die lieblichen Feldarbeiten der erdgebornen Menschen. (V. 870—80.) Was aber von den Winden gilt, wenn gleich hier die verderblichen Winde als ungöttliche von den wohlthätigen als göttlichen unterschieden und zu besondern Wesen gemacht werden, das gilt auch von den übrigen Göttern als Naturwesen. So sagt Odysseus vom Meere: „nichts kenn' ich fürwahr Graunvolleres (Uebleres, Schlimmeres, Verderblicheres, *κακώτερον*) sonst wie die Meerfluth, einen Mann zu verwüsten (*συγχεῦαι*, „betrüben, niederschlagen“), und sei er noch so gewaltig“ (O. 8, 138). So Hesiod in den Tagewerken (V. 101): „voller Uebel ist die Erde, voller Uebel das Meer“; so Aeschylos in den Persern (V. 678): „viele Uebel kommen aus dem Meer, viele und noch größere Uebel vom Lande den Menschen, wenn sich das Leben weit ausdehnt.“ „Sind ja auch schon Städte selbst wider Er-

warten plötzlich zerstört worden, die einen vom Feuer, die andern vom Erdbeben oder vom eindringenden Meere. Wo ist Helike? Es ist verschlungen. Wo Bura? Es ist gleichfalls verschlungen. Zwei griechische Städte zu Grunde gegangen, wie Schiffe." (Phalorinus bei Stob. Floril. 105, 62.)

Der wahre und letzte Grund, warum die Götter nicht die Wünsche der Menschen erfüllen, selbst oft nicht die gerechtesten, die bescheidensten, die armseligsten, liegt daher einfach darin, daß die Götter, wie gesagt, nicht nur Götter, sondern auch Naturwesen, oder, anders ausgedrückt, nicht nur Herren, sondern auch, wenn gleich wider ihren und der Menschen Sinn und Willen, Diener der Natur sind, die Natur aber nur nach rücksichtslosen Naturgesetzen, nicht, wie der philanthropische Gott — *ὁ θεὸς φιλάνθρωπος* (Plato Legg. 4, 6. Vgl. auch Xenoph. Mem. 4, 3, 7 und 5) — nach philanthropischen Gesetzen und Grundsätzen wirkt und herrscht. „Ja gerne, sagt Nestor in der Ilias (4, 318—321), um noch ein Beispiel zu geben, verlangt' ich (*ἐθέλοιμι*) selber noch, Der (solcher, so) zu sein, wie ich einst den Held Ereuthalion hinwarf! Doch nicht Alles zugleich verliehn ja die Götter den Menschen (*ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν*). War ich ein Jüngling vordem, so naht mir (*ὀπάζει*, „folgt, begleitet mit dem Nebenbegriff des Lästigen", Fäsi, bedrängt mich, *κατεπείγεσθαι*, Apoll. Soph.) jetzo das Alter." Aber wer sind denn die Götter, die dem Menschen nicht den Wunsch gewähren, zugleich die Blüthen der Jugend und die Früchte des Alters zu genießen? Es sind nur die Götter, die nichts vermögen über die unbarmherzige Naturnothwendigkeit, über die Unmöglichkeit zugleich jung und alt zu sein, d. h. zugleich die Kraft der Jugend und die Weisheit des Alters zu besitzen. [56]

Es gehört übrigens unter die Natur, die hier nur als

wunschverneinendes Wesen, als Schiba, nicht Wischnu in Betracht kommt, auch der Mensch selbst, denn der Mensch ist dem Menschen gegenüber nicht nur ein Dämon im guten, sondern auch im bösen, selbst teuflischen Sinne. Einem Dämon gleich, *δαίμονι ἶσος*, d. h. hier einem bösen, nur Tod und Verderben bringenden Dämon gleich stürzte sich Achilleus über die Troer, wie es in der Ilias 21, 18 heißt. Mag sich auch der Mensch für sich selbst in kindischer Eitelkeit und Unwissenheit sogar für ein übernatürliches Wesen halten, in Beziehung auf den Andern unterscheidet er sich in seinen verderblichen Handlungen und Wirkungen, namentlich da, wo er in und als Masse wirkt, nicht von einer rohen, blinden Naturgewalt, nicht von einem kalydonischen Waldschwein, nicht von einer zerstörenden Ueberschwemmung oder Feuersbrunst. Wie oft vergleicht Homer die verderbliche Wuth (*λύσσαν ὀλοήν* J. 9, 305) seiner Helden und Krieger mit der Wuth der Thiere, mit der Wuth des Feuers! Ein griechisches Sprüchwort stellt sogar neben das Uebel des Feuers und das des Meeres als drittes Uebel das Weib, das böse nämlich, wofür man aber der Wahrheit und Gerechtigkeit nach den bösen Nebenmenschen überhaupt setzen muß. Und Odysseus verbindet die Uebel des Meers und des Krieges, um die Summe seiner Leiden zu bezeichnen, *κακὰ πολλὰ πέπονθα Κύμασι καὶ πολέμῳ.* (O. 17, 285.) Aber auch in Beziehung auf sich selbst, wie oft stürzt sich der Mensch wider seinen Willen, wider sein sonstiges, auf sein Wohl bedachtes Wesen, hingerissen von einer Leidenschaft, blindlings ins Verderben! „Der Thörichte, heißt es vom Patroklos, hätt' er das Wort des Peleiaden bewahret, d. h. hätte er sich nicht von seiner Kampfbegierde fortreißen lassen, traun! er entrann dem bösen Geschick des dunkelen Todes." „Aber, schließt hier Homer J. 16, 686, Zeus Rathschluß (*νόος*, Verstand, Wille) ist mächtiger stets,

denn die Menschen.“ Was aber der Dichter auf Zeus Seite als Verstand und Wille darstellt, war auf Patroklos Seite Verstand- und Willenlosigkeit, denn darin besteht eben wesentlich die Verblendung, das *μέγ' ἀάσϑη*, daß der Mensch etwas zu seinem eignen Schaden und Verderben thut, also thut, was er nicht will und beabsichtigt, was seiner Selbstliebe widerspricht. So heißt es auch vom Agastrophos (J. 11, 340), weil er seine Pferde bei seinem Diener zurückgelassen, sich zu Fuß in die Vorderreihen der Kämpfer hineingestürzt, weil er also nicht entfliehen konnte, und so vom Diomedes verwundet, das Leben verlor: *ἀάσατο δὲ μέγα ϑυμῷ*, „hatte sich eine arge Verblendung des Geistes zu Schulden kommen lassen“ (Minkwitz), „verschuldete schwer sich im Gemüthe“ (Fäsi), d. h. vielmehr: er hatte zu seinem großen Schaden sich verrechnet, sich geirrt, oder nicht erwogen, nicht bedacht, was er allerdings hätte bedenken sollen und können, denn eine unvermeidliche, unbedingte Nothwendigkeit herrscht hier nicht, daß er zur Rettung seines lieben Lebens — *φίλον ὤλεσε ϑυμόν*, lieb *φίλος* heißt sein, aber nur weil das Seinige dem Menschen das Liebe — seiner Pferde benöthigt sein könnte. Die Grundbedeutung von *ἀάω*, *ἀάομαι* ist schaden; weil aber sich selbst schaden wider den gesunden Menschenverstand und Menschenwillen ist, so ist nothwendig Der, der sich selbst schadet, wenigstens im Momente dieser Selbstbeschädigung, ein Thor, ein Verstand- und Sinnloser, ein *νήπιος*, d. h. ein unmündiges Kind, das erst hinterdrein durch Schaden klug wird, *ῥεχϑὲν δέ τε νήπιος ἔγνω* J. 17, 32. Wenn sich daher Agastrophos schwer verschuldet — warum nicht versündigt hat? — so hat er sich wenigstens nur an sich selbst, an seinem eignen „Egoismus“ verschuldet. Aber eben weil der Mensch, was er im Zustande der Ate thut, nicht mit Verstand und Willen thut, wenigstens

nicht mit seinem wahren und bleibenden Willen, dessen höchstes Gesetz das eigne Wohl ist, weil er sich in diesem Zustande gleichsam in puris naturalibus befindet, entblößt aller Selbstvertheidigungswaffen und Schutzmittel, die ihm sonst sein Verstand gewährt, so läßt sich der obige Satz vielmehr so verdollmetschen: „Aber die Macht der Natur ist stärker als menschlicher Wille“. [57]

25.
Zwischenbemerkung.

Die Götter sind widerspruchvolle Wesen; sie haben, wie der Gott Janus, doppelte Gesichter, und zwar von vorn menschliche, von hinten unmenschliche. Der Gott ist ursprünglich ein Naturwesen oder Naturelement, aber als lebendiges, persönliches, d. i. menschliches Wesen, eins mit der Natur und unterschieden von der Natur. So ist Poseidon als Meermenschgott so wenig an den Aufenthalt im Meere gebunden, als ein Schiffer oder Fischer, aber doch zugleich ein in die Natur, in die Materie des Meers versenktes Wesen, was in der homerischen, die Götter durchaus vermenschlichenden Anschauung so ausgedrückt wird, daß Poseidon seinen goldenen Palast im Grunde der See (βένθεσι λίμνης J. 13, 21) hat. Aber gleichwohl hat Homer die ursprüngliche oder doch vorhomerische Naturreligion nicht entstellt, sondern nur ihr Räthsel gelöst, oder nur so entstellt, wie das gelöste Räthsel das unaufgelöste entstellt; denn mit der Auflösung verschwindet der dunkle mystische Sinn, der hinter jedem Geheimnisse so lange zu stecken scheint, als es nicht erkannt ist. So hat auch die Jungfrau den Reiz des Mystischen vor der Frau voraus, und

doch ist erst mit der Entstellung, die mit der Jungfrau vorgeht, wenn sie Mutter wird, wenn aus der romantischen Klosterzelle des jungfräulichen Leibes die Anthropologie ihren Kopf hervorstreckt, das Räthsel der Jungfräulichkeit gelöst, aber auch ihr wahrer Sinn getroffen, ihr eigner, verborgener Wille erfüllt. Aber freilich gibt es genug Köpfe, für welche nie ein Räthsel gelöst wird, weil sie in das Räthsel als solches verliebt sind, nicht die Enttäuschung vertragen können, die mit der Auflösung verbunden ist, für welche daher heute noch ein ungelöstes Problem ein Gegenstand bodenlosen Speculirens, Disputirens und Conjecturirens ist, was schon vor fast dreitausend Jahren die Poesie dem Homer und zwar nicht mit der geschraubten Zweideutigkeit theologischer Orakel, sondern im Sonnenlicht der Naturwahrheit geoffenbart hat — daß nämlich das Geheimniß der Theologie die Anthropologie ist.

Wenn der Naturtheologie oder Naturreligion der homerische Held Odysseus, als „*Ὀδυσεύς* eine durch das vorschlagende ō gebildete Nebenform von *δυσεύς*: „der Untertauchende, der Niederfahrende, der in die Unterwelt Fahrende," der Frühlingsgott (Hermes-Odyseus v. K. W. Osterwald S. 141) oder als „*Ὀδυσσεύς*, der Zürnende (von *ὀδύσσομαι*, odio habere), der Sonnengott in seiner zerstörenden Eigenschaft zur Zeit des Winters" (Nork, Etym. symb. myth. RWb. Ulysses), wenn desgleichen der Herakles mit seinen zwölf Arbeiten ursprünglich kein Held oder Mensch, sondern der Sonnengott oder die Sonne in ihrem Laufe durch die zwölf Zeichen des Thierkreises war; so war doch ebenso ursprünglich der Naturreligion die Sonne nicht Sonne im Sinne der naturwissenschaftlichen Anschauung, der sie ein unmenschlicher Körper, oder im Sinne der Teleologie, der sie ein bloßes Licht und Zeitmaaß zum Bedarf und Nutzen des Menschen ist, sondern als

Sonne oder Sonnengott zugleich ein wie der Mensch sich willkürlich bewegendes, wie der Mensch kämpfendes, leidendes, unterliegendes, aber endlich wieder siegreich auferstehendes Wesen, kurz ihr Lauf der Lebenslauf eines Helden. In der alten Anschauung war die Sonne, war die Natur das Subject, das Hauptwort, der Held, der Mensch das Prädicat, das Beiwort; die homerische Anschauung hat und zwar mit vollem Rechte, mit consequentem Wahrheitssinn dieses Prädicat zum Subject, dieses Beiwort zum Hauptwort gemacht. Die Sonne ist freilich der Naturreligion nur ein Wesen, wie ein Held oder Mensch; aber dieselbe weiß noch nichts von Allegorieen, von Gleichnissen und Bildern im Sinne des zwischen Bild und Sache oder Gedanke unterscheidenden Verstandes; das Bild ist ihr Wesen; die Sonne daher wirklich ein Held, wirklich ein menschliches Wesen, welches folglich auch für sich selbst, ohne die Sonne, zum Gegenstand gemacht werden konnte, ja mußte.

Wenn der Parse oder Inder zum Feuer oder Wasser betet, so hat er, wenn auch kein menschliches Wesen vor Augen, doch im Sinne, denn er setzt voraus, daß ihre Wirkungen und Bewegungen Willensäußerungen sind, daß sie nicht unempfindlich für seine Wünsche und Bedürfnisse, daß sie, wie der Mensch durch herzliche Bitten, durch freigebige und freiwillige Gaben bestimmbar sind; er setzt also voraus, daß das theologische Wesen des Feuers und Wassers ein kryptoanthropologisches Wesen ist. Homer hat nun nichts weiter gethan, als daß er diesem menschlichen Sinn der Naturreligion, wie sichs gehört, auch einen menschlichen Körper gegeben, daß er den Proteus, den sich in Feuer und Wasser, Thier und Pflanze, kurz alle Naturkörper verwandelnden und sich hinter sie versteckenden Menschen bei der Gurgel gefaßt und zu dem Geständniß gezwungen hat, daß die Theologie, so auch die

Naturtheologie nur ein betrügerisches — *δολίης τέχνης* O. 4, 455 — Incognito der Anthropologie ist.

26.
Gott und Mensch.

Wie Gott und Natur nur ein Hendiadys, ein in Zwei dividirtes, durch zwei Worte ausgedrücktes Eins ist, oder: wie der in der Natur oder durch sie wirkende Gott der Sache, dem Inhalt der Wirkung nach dasselbe sagt, was die Natur für sich selbst, selbst in der Bibel die Schilderung z. B. im 29. Psalm von der Macht der Stimme Jehovahs nur eine Schilderung von der Macht des Blitzes und Donners ist; so ist auch Gott und Mensch nur ein Hendiadys, der durch den oder in und mit dem Menschen wirkende Gott nur eine Tautologie des Menschen, d. h. nur das mit einem andern Worte ausgesprochene Wesen des Menschen. So heißt es z. B. bei Homer: „dann wird er zur Feldschlacht wieder ausziehn, wann sein Herz im Busen gebeut (*θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ*) und ein Gott ihn erreget" (*καὶ θεὸς ὄρσῃ* J. 9, 703). „Da du solches bedacht (*ἐφράσθης*) und dir's ein Himmlischer eingab" (*καί τοι θεὸς ἔμβαλε θυμῷ* O. 19, 485). „Dir selbst ward verhängt, dem Gott und dem sterblichen Manne zu fallen". (J. 19, 417.) „Paris dich dort und Phöbos Apollo tödten". (J. 22, 358.) „Traun! ich wär getilgt von Achilleus Hand und Athenens". (J. 20, 94.) „Die Trojer und Pallas Athene rundeten den Wall". (J. 20, 146.) „Mich hat böses Geschick, sagt der sterbende Patroklos, und der Letoïde (Apollo) getödtet und von den Menschen Euphorbos". (J. 16, 846.)

Die Verbindung von Gott und Mensch zur Hervorbringung einer Handlung äußert sich nun aber so, daß entweder der Gott die Ursache, der Urheber, der Mensch das Werkzeug ist: „durch meine Lanze bezähmt dich Pallas Athene“ (J. 22, 270), „unter Patroklos Speer bezwang ihn der eherne Ares“ (J. 16, 543), „wenn ein Gott mir (nicht mir, wie Voß übersetzt, sondern unter mir, ὑπ᾽ ἐμοί, d. h. unter meinen Händen, gleich ὑπὸ χερσί J. 16, 420, 438) etwa bezwingt die trotzigen Freier“ (O. 19, 488 und 21, 213); oder daß der Gott, oder wenigstens ein Theil oder Glied desselben das Werkzeug ist, wie in dem Epigramm des Simonides auf den Künstler Arkesilaos: „er machte dieß Bild der Artemis mit den Händen der Athene“, Ἀθηναίης παλάμῃσιν (Diog. L. 4, 6, 21), oder, dem Wesen einer Persönlichkeit gemäßer gefaßt und ausgedrückt, so, daß der Gott der Beistand, der Mitgehülfe des Menschen ist: „ich warf sie rasch einstürmend mit σύν Pallas Athene“ (Jl. 20, 192), „jetzo hat obgesiegt Menelaos mit Athene“ (Jl. 3, 439); obgleich dieß kein wesentlicher Unterschied; denn wer mir Beistand leistet, der Gehülfe ist ja für mich als Hauptthäter auch ein Werkzeug, vermittelst dessen ich meine Handlung zu Stande bringe, freilich ein lebendiges, selbstthätiges. Es ist übrigens gleichgültig, wie man sich überhaupt dieses Verhältniß denkt; es genügt, daß Gott und Mensch so in Eins zusammenfließen, daß eine Handlung ebensogut dem Menschen als dem Gott zugeschrieben werden kann, daß es schlechterdings, wenigstens bei den Handlungen, die wir hier im Auge haben, die im Bereich der natürlichen und menschlichen Kräfte bleiben, kein Kennzeichen gibt, göttliche und menschliche Handlungen zu unterscheiden, daß was die Götter thun oder wirken, auch recht gut die Menschen ohne Götter thun oder thun können.

Odysseus, sagt Sokrates in Xenophons Memorabilien 1, 3, 7, enthielt sich auf den Rath oder die Warnung des Merkur, aber auch aus eigner Enthaltsamkeit — *καὶ αὐτόν*, sua sponte, etiam si non moneretur a Mercurio — von dem übermäßigen Genusse der verzaubernden Speisen der Kirke. Poseidon reizt die beiden Aias zum Kampfe an und erfüllt sie mit tapferem Muthe, aber beide selbst schon glühten in Kampflust, *μεμαῶτε καὶ αὐτώ*, „und was eine Folge der Einwirkung Gottes ist, betrachtet der kleine, wie der große Aias (aber gewiß mit Recht) als eine von selbst *αὐτῷ* in ihnen eingetretne Veränderung", J. 13, 46—80 (Fäsi). Ebenso erregt Zeus den Hektor, der selbst schon glühte vor Eifer, *μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν*, J. 15, 603.

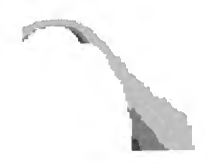
Die Götter haben die Leier zur Freundin oder Genossin des Mahles gemacht, O. 17, 270; aber wenn Odysseus O. 9, 5—11 es für die seligste Wonne des Lebens erklärt, wenn bei vollen Tischen und Bechern die Schmausenden horchen dem Sänger, so hat er deutlich genug ausgesprochen, daß diese Harmonie, diese Freundschaft zwischen den idealen und materiellen Sinnen des Menschen nur der eigne, allseitige Sinn des Griechen gestiftet hat. Daher heißt auch die Leier oder Harfe schlechtweg ohne theistisches Mittelglied die Genossin des Freudenmahls und wird zur Bestätigung dieses Bundes von Geist und Sinnlichkeit dasselbe Wort: Sättigung, *κεκορήμεθα*, für den Genuß der Speisen und der Töne gebraucht. „Schon ist allen das Herz des gemeinsamen Mahles gesättigt, auch der Harfe, die schön zum festlichen Mahl sich gesellet". O. 8, 99.

Die Götter haben dem zürnenden Achilleus, wie Aias zu ihm sagt, ein hartes, unversöhnliches Herz gegeben, J. 9, 636; aber vorher sagt er V. 629: „Achilleus hat sein erhabnes Herz verwildert, verhärtet", und bittet ihn: „o! sei sanftmüthigen Her-

zens", V. 639, wie vorher Phönix: „du sei nicht so gesinnt, wie Meleager, laß dir den Dämon nicht dorthin verleiten das Herz", V. 600. Dieser Dämon ist also der eigne Sinn, der eigne Zorn des Achilleus, der in seiner Gewalt steht. Daher Odysseus ausdrücklich von ihm sagt: er will nicht auslöschen den Zorn, *κεῖνός γ' οὐκ ἐθέλει σβέσσαι χόλον*, V. 678. Der Kunstgriff der Penelope, ihre zudringlichen Freier durch ein Gewebe hinzuhalten, war die Inspiration oder Eingebung eines Dämon, *ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων* O. 19, 138, aber hernach V. 157 sagt sie, daß sie jetzt nicht mehr der Hochzeit auszuweichen und keinen andern Rath ausfindig zu machen wisse, gesteht also, daß der Dämon, der ihr diese List eingab, ihr eigner, erfinderischer Geist war, wie sie selbst unmittelbar vor jenen dämonischen Worten sagt: *ἐγὼ δὲ δόλους τολυπεύω*, „doch ich ersinne mir Ausflucht". Wenn daher die Freier O. 2, 123 dem Telemach drohen, daß sie so lange an seinem Besitzthum und Vermögen zehren werden, als seine Mutter diesen Sinn behält, welchen ihr jetzt die Götter in die Brust gelegt, so erhellt, daß diese Götter die vorher genannten eignen klugen Gedanken der Penelope sind, daß es folglich mit diesen Göttern sich ebenso verhält, wie mit dem Dämon des Achilleus, den wir soeben als den eignen Sinn und Zorn desselben erkannten; denn wenn dieser Dämon ein Dämon im christlichen Sinn, ein vom Achilleus unterschiednes, ihn besitzendes Wesen gewesen wäre, so würden die homerischen Helden nicht Bitten, nicht vernünftige Vorstellungen, sondern bereits auch den Exorcismus in Anwendung gebracht haben.

Zeus flößt in der homerischen Hymne an Venus gleichsam als Moiragetes oder als das nivellirende, sie den übrigen Göttern gleichsetzende, demüthigende Schicksal der Venus die Liebe zu einem Sterblichen, dem Anchises ein, aber gewiß ist es richtiger,

dem Charakter der alle Rang- und Standesunterschiede aufhebenden Liebe gemäßer, obgleich prosaischer, wenn Apollodor schlechtweg sagt 3, 12, daß Aphrodite sich aus Liebesbegierde, δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν mit ihm vereinigt habe. Aphrodite hat die Helene, wie sie selbst bei Homer O. 4, 262 sagt, von ihrem lieben Vaterland nach Troja geführt, aber nach J. 24, 763 ist es Aphrodite in männlicher Gestalt, ist es Paris selbst, der sie nach Troja geführt. Zeus gebot der Kalypso, den Odysseus zu entlassen; aber dasselbe gebot oder hätte ihr wenigstens ihr eignes Herz gebieten können, denn sie hatte keineswegs, wie sie selbst von sich sagt O. 5, 190, ein eisernes Herz in der Brust, sondern ein mitleidiges, ἐλεήμων, noch einen unrechten, sondern billig denkenden Sinn. Athene gibt dem Achilleus den Befehl oder vielmehr — wie fein, wie schön! — nur den Rath — αἴ κε πίθηαι — nicht das Schwert gegen Agamemnon zu zücken. Und er folgt ihr, aber nur, weil er einsah, daß es so besser sei, weil sie nur aussprach, was er selbst dachte oder wenigstens denken konnte, nur seine eigne wahre Gesinnung ihm zum Bewußtsein brachte, vergegenständlichte. Daher bewirkt oder gebietet auch nicht Athene eine plötzliche, wunderbare, supranaturalistische Stillung seines Gemüthssturms; nein! sie verwehrt ihm nur seinen Zorn in Thaten, aber nicht in Worten auszulassen. Wie ein Arzt, bemerken schon die Scholien zu dieser Stelle, den Wein verbietet, aber Wasser erlaubt, so gewährt ihm Athene das Geringere, um ihn von Größerem abzuhalten. So vertreten und versinnlichen die Götter, obwohl persönliche Wesen, nur die Erscheinungen und Wirkungen der Natur der Dinge und Menschen! Athene geht zur Nachtzeit (O. 15, 1—42 — eine Scene, die übrigens in anderer als der hier hervorgehobenen Beziehung gerechten Tadel findet in: Betracht. über d. Odyssee v. Heerklotz 1854. S. 14—15)



nach Lakedämon zum Menelaos, um den daselbst weilenden Telemach an seine Heimkehr zu erinnern und zu derselben ihn zu ermuntern, νόστον ὑπομνήσουσα καὶ ὀτρυνέουσα νέεσθαι. Aber sie braucht nicht erst, um die Kraft und Nothwendigkeit des göttlichen Beistands zu beweisen, mit plumper Gewalt den Telemach aus dem Schlafe aufzurütteln; nein! ihn fesselte nicht der süße Schlaf, sondern sein Gemüth war aufgeregt von sorgenvollen Gedanken an den Vater. Wie schön und tief! Was sind gegen diese Erscheinungen, diese Offenbarungen des göttlichen Wesens jene Offenbarungen und Aeußerungen supranaturalistischer Willkür, welche selbst die heilige Stille der ewigen Ruhe durch Posaunenstöße gewaltsam unterbrechen! In der Ilias sagt Zeus, daß die Achäer Ilios einnehmen durch Athenes Rathschläge Ἀθηναίης διὰ βουλάς J. 15, 71, aber in der Odyssee 22, 230 sagt Athene selbst zu Odysseus: „durch deinen Rath wurde Priamos Stadt eingenommen", σῇ δ' ἥλω βουλῇ. So haben die Scholiasten vollkommen Recht, wenn sie immer bemerken, daß Athene nichts andres ist, als des Menschen oder Odysseus eigner Geist und Verstand. Und zwar ist sie dieß im Bewußtsein selbst Homers; freilich hat Homer dieses Bewußtsein nur als Poet, nicht als Scholastiker, nicht als Schulmeister gehabt und ausgesprochen.

Zeus schickt im zweiten Gesang der Ilias dem Agamemnon einen Traum, in welchem er ihm heißt oder befiehlt κέλευσε sich zum Kampfe zu rüsten, denn jetzt würde er Troja einnehmen. Und doch fehlte gerade jetzt zum Gelingen dieses Unternehmens die Hauptperson, Achilleus. Welch ein Betrug! Aber ist denn dieser Traum wirklich eine Erfindung des Zeus? Hat nicht Agamemnon selbst schon vorher bei Bewußtsein diesen Traum geträumt, diese hochmüthige Einbildung von sich gehabt, daß er den

Achilleus entbehren könne, daß er auch ohne ihn genug Macht und Hülfsmittel besitze, sich Ehre, d. h. Sieg zu verschaffen? „Aber dieß hat ja Agamemnon nur im Zorne gesagt“. Wohl; aber so gut er die auch nur im Zorne ausgesprochene Drohung, die Briseis dem Achilleus wegzunehmen, nachher wirklich ausgeführt hat, so gut mußte er auch diesen von seinem Königsdünkel eingegebenen Traum dem Achilleus zum Trotz verwirklichen. So ist denn auch dieses theologische Phantasma eine tief begründete anthropologische Erscheinung. Zeus täuscht nur den, der sich selbst getäuscht. Die christlichen Theologen würden pfiffig sagen: Gott hat nicht gewollt, hat es nur zugelassen, daß Agamemnon zum Verderben seines Volks sich täuschte; der freisinnige, heroische Dichter läßt seinen thatkräftigen Gott diese Täuschung selbst vollbringen, *τελεῖν*.

Athene beredet den Pandaros, durch einen Pfeilschuß auf den Menelaos den mit den Achäern abgeschlossenen feierlichen Vertrag zu brechen. Aber dieser Pandaros war ein *ἄφρων*, ein unverständiger oder richtiger unsinniger Mensch, wie er J. 4, 104 heißt, ein gemeines, gewinnsüchtiges, knauseriges Subject, wie ihn der Scholiast zu J. 4, 88 nennt, weil er, um seine Pferde zu schonen, zu Fuß in den Krieg gezogen, ja nach der Bemerkung desselben schon von Natur ein Meineidiger, weil das Volk, zu dem er gehörte, noch jetzt es sei, jedenfalls ein zu dieser heillosen Handlung vollkommen geeignetes und zureichendes, keiner Aufforderung bedürftiges Subject.

Apollo gibt dem Patroklos, unbemerkt von demselben, denn er war gehüllt in finstre Nacht, von hinten einen betäubenden Schlag auf Schultern und Rücken, in Folge dessen der Helm von seinem Haupte flog, die Lanze in seinen Händen zerbrach, der Schild von den Schultern sank, und löste noch überdieß den Pan-

zer, so daß nun der betäubte und wehrlose Patroklos mit leichter Mühe von hinten erst von Euphorbos verwundet und darauf vollends von Hektor getödtet wurde. So wäre denn Apollos magische Hinterlist die eigentliche Ursache von dem Fall Patroklos, wie denn auch dieser, freilich nur um dem Hektor nicht die Ehre des Siegs zu lassen, behauptet: „Mich hat die verderbliche Moira und Letos Sohn getödtet", und später 19, 413 Xanthos sagt: „der gewaltigste Gott, der Sohn der lockigen Leto hat ihn getödtet und Siegesehre dem Hektor gegeben". Gleichwohl verschwindet auch dieses theologische Blendwerk in der homerischen Anthropologie, denn vor Achilleus Seele steht Hektor mutterselig allein, ohne göttlichen, die Last der Schuld erleichternden Beistand als der Urheber von Patroklos Tod; auf sein Gemüth übt der elektrische Schlag Apollos keine Wirkung aus; sein Zorn ist ungetheilt und ungeschwächt nur gegen Hektor allein gerichtet. „Jetzt geh ich, daß ich den Mörder, Verderber, *ὀλετῆρα* des theuern Hauptes erreiche". J. 18, 114. Noch anstößiger aber als Apollos Handlungsweise, ja „beinahe empörend" ist Athene's hinterlistiges Verfahren gegen Hektor in seinem Todeskampfe. Allein Apollo und Athene, beide Parteigötter, jener auf Seite der Troer, diese auf Seite der Griechen, versinnlichen und verkörpern hier, obwohl persönliche Wesen, doch zugleich nur die Kriegskunst und Kriegslist; denn um den Feind zu besiegen, dazu gehört nicht nur Muth und Körperstärke, sondern auch Kopf, Geist, List. So ist ja Troja selbst nur durch „Athene's Rathschläge" eingenommen worden, d. h. durch das hölzerne Roß, welches „Epeios verfertigt mit Athene und Odysseus listig *δόλῳ* in die Burg geführt". O. 8, 493, 94. So heißt es denn auch von Apollo: „den Peleionen entfernt' er mit List von dem Volke", *δόλῳ ἀποέργαϑε λαοῦ* (J. 21, 597), und von Athene sagt Hektor:

sie hat mich getäuscht, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη (22, 299). Aber wenn einmal der Krieg nicht „unsittlich“ ist, so ist es auch nicht unsittlich, durch Täuschungen den Feind ins Verderben zu ziehen. Oder ist es etwa unsittlich, daß Athene nur für die Griechen Partei nimmt? Aber welcher Gott ist nicht Parteigott? Glauben die Christen, daß, wenn sie gegen die Türken zu Felde ziehen, ihr Gott auf Seiten ihrer Feinde steht?

Kraft der Universalität und Erhabenheit seines Geistes überläßt es daher Homer seinem Leser oder Zuhörer, ob er eine Handlung atheistisch, d. h. aus natürlichen und menschlichen Gründen, oder theistisch, als Wirkung eines Gottes sich erklären will. [58] „Jetzo gebot sie (Kalypso), sagt Odysseus, mir Heimkehr, weil es Kronion ordnete, oder vielleicht ihr eignes Herz sich gewendet“, ἢ καὶ νόος ἐτράπετ' αὐτῆς (von selbst, O. 7, 263). Polyphem trieb, als er Abends von der Weide zurückgekehrt war, seine ganze Heerde in die Höhle, „weil er vielleicht argwöhnte (ahndete, οἰσάμενος), vielleicht auch fügt es ein Gott so“. O. 9, 339. „Der Unsterblichen einer bethört ihm (dem Telemach) die richtigen Sinne oder ein sterblicher Mensch“. O. 14, 178. Nicht weiß ich's, sagt Medon zur Penelope in Betreff ihres ohne ihr Wissen abgereisten Sohnes, „ob ein Gott ihn ermunterte (oder erregte) oder sein eignes Herz im Busen ihn trieb, nach Pylos zu gehen“. O. 4, 712. Wir wissen, daß Athene es war, die ihn zu dieser Reise ermunterte. Aber gleichwohl ist es, wenn auch nicht im Sinne Medons, doch an sich oder der Sache nach eins, ob es heißt: „ob ein Gott oder das eigne Herz“, oder heißt: „ob ein Gott und das eigne Herz ihn antreibt“. In beiden Fällen ist Gott ein überflüssiger Ausdruck, ein Pleonasmus des menschlichen Herzens. Das Herz, das einen heroischen Entschluß faßt, das sich eine neue Bahn bricht, keine Gefahr scheut, um den



geliebten Gegenstand aufzusuchen, ist und wirkt wie ein Gott, und ein Gott, der nur das Band zwischen Vater und Sohn ist, der den Sohn bewegt, sich nach dem fernen Vater umzusehen, ist und wirkt wie das menschliche Herz. Aber freilich hat diese pleonastische Reduplication (Verdopplung) und Augmentation (Vermehrung) des menschlichen Wesens einen unbeschreiblichen Reiz, ja Zauber für das menschliche Auge und Gemüth. Wie gemüthlich, wie poetisch, die eignen Vorsätze, Entschlüsse, Wünsche und Gemüthsbewegungen außer und über sich in der Gestalt sinnlicher, persönlicher Wesen handeln zu sehen, und Alles, was der kalten Nothwendigkeit oder dem zufälligen Zusammentreffen der Dinge und Menschen seine Existenz verdankt, der absichtlichen, planmäßigen Veranstaltung eines andern, höhern und doch wieder menschlichen Wesens zuzuschreiben! Freilich auch eine dichterische Nothwendigkeit, denn in einem Gedicht — aber ist nicht auch die Welt der Religion ein Gedicht? — kann kein Zufall stattfinden, ist in der Idee, d. h. der Vorsehung des Dichters, Alles vorausbestimmt und zweckmäßig angeordnet, geschieht Alles mit Willen und Wissen der Götter, d. h. des Dichters.

Wie Götter und Menschen pleonastisch durch Und verknüpft sind, so auch religiöse oder göttliche und sittliche oder menschliche Motive, d. h. die Furcht vor der Nemesis der Götter und die Furcht vor der Nemesis der Menschen. Man vergleiche die schon früher angeführten Stellen der Odyssee 2, 64, 134 und O. 22, 35—40. Aber das menschliche Motiv wirkt dasselbe, was das göttliche. Phönir wollte in der ersten Aufwallung seines Zorns seinen Vater umbringen, „aber der Unsterblichen einer beschwichtigte den Zorn, welcher ihm in den Busen legte des Volks Nachred' und die Schmähung unter den Menschen, daß nicht rings die Achäer den Vatermörder ihn nennten“ (J. 9, 459) — eine in-

teressante Stelle, die auch in das Kapitel vom Gewissen gehört. Wer war denn nun aber dieser Unsterbliche oder Gott, der seinen Zorn beschwichtigte und den Vatermord verhinderte? Offenbar eben diese Scheu oder Furcht vor der menschlichen Nemesis. Freilich auch eine religiöse Furcht, aber nur im Sinne der humanistischen Religion, denn die Pheme, der Ruf ist ja auch, wie wir sahen, eine Gottheit, und die Ossa, das Gerücht aus oder von Zeus, der Bote Gottes. (J. 2, 94. O. 2, 216.) „Ich werde dich ehren und liebevoll behandeln, sagt Eumäos zu Odysseus, aus Furcht vor Zeus dem Fremdenbeschützer und aus Mitleid gegen dich". O. 14, 389. Aber Gottesfurcht braucht nicht Mitleid, Mitleid nicht Gottesfurcht. Die Furcht ist nur das Ersatzmittel des Mitleids; Zeus als Fremdenrächer ja selbst, wie gezeigt, nichts andres, als der vom beleidigten Mitleid über den Mitleidlosen ausgestoßene Racheflucht. Man könnte vielleicht einwenden, diese Stelle passe nicht hieher, die Furcht sei nicht überflüssig, weil sie dem: ich werde dich ehren (mich vor dir scheuen, *αἰδήσομαι*) entspreche, das Mitleid aber dem liebevollen Behandeln, dem *φιλήσω*. Allein ist denn nicht das Mitleid selbst zugleich Scheu und Achtung vor dem Andern, als Menschen, als Hülfsbedürftigen, Scheu, ihn zu beleidigen, ihm wehe zu thun? [59]

Die Götter und Menschen sind aber nicht nur in ihren Handlungen einig, ja eins (identisch), sie sind es auch in ihren Gefühlen, Neigungen und Gesinnungen. „Die Menschen hassen das beschwerliche Alter, aber die Götter hassen es nicht weniger." (Hymn. in Ven. 247.) Ebenso ist der Tod nicht nur für die Menschen ein Gegenstand des Hasses und Abscheus (J. 9, 159), sondern auch für die Götter. (J. 20, 65. Hes. Theog. 766.) Dem Eros, der Liebe erlassen die Götter sowohl, als die Menschen

die Verbindlichkeit, ihre Eidschwüre zu halten, sagt Plato im Gastmahl (10). „Den Müßiggänger hassen Götter und Menschen," sagt Hesiod (Opp. 301); „der Bürgerkrieg ist der ruchloseste, Göttern und Menschen verhaßteste Krieg," Xenophon (Hellen. 2, 4, 13); „es haßt der Gott den Uebermuth (τὰς ἄγαν προθυμίας), es hassen ihn die Bürger", Euripides (Orestes 708 ed. Tauchn.); „der Vogel Askalaphos, der sich in Kloaken aufhält, ist von Göttern und Menschen gehaßt," Antonius Liberalis (Metam. c. 24). Den Göttern fehlt es ebensowenig an Natursinn als den Griechen selbst; an der von Bäumen umschatteten, von Vögeln umflatterten, von Weinstöcken umrankten, von Quellen umflossenen, von blumenreichen Wiesen umgrünten Grotte der Kalypso ergötzt sich auch das Auge und Herz der Götter (O. 5, 73—75); aber freilich sind sie dem orientalischen Einsiedlerleben abhold, geselliger, weil menschenfreundlicher Natur. „Wer durchwanderte gern, sagt ebendaselbst Hermes, der unermeßlichen Salzfluth Wüste, so fern von den Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihn und erlesne Festhekatomben?" (100 bis 103.) Kurz Götter und Menschen sind bei den Griechen so eins, so unzertrennlich, daß diese selbst in den feierlichsten und hoffnungslosesten, verhängnißvollsten Augenblicken des Lebens sich nicht an die Götter allein, sondern zugleich an Götter und Menschen wenden. So rief z. B. Theramenes, als er von den Henkersknechten der dreißig Tyrannen vom Altare weg ins Gefängniß geschleppt wurde, Götter und Menschen zu Zeugen dieser That an. (Xenoph. Hellen. 2, 3, 23.)

Der einzige Unterschied zwischen Göttern und Menschen besteht darin, daß jene, obgleich sie mit den Menschen auch die Sprache gemein haben und als griechische Götter natürlich auch griechisch sprechen, gleichwie der hebräische Gott hebräisch, doch andere

Worte gebrauchen, als die Menschen. So heißt bei den Menschen ein Hügel vor Troja Batieia, bei den Göttern aber das Mal der sprunggeübten Myrine. (J. 2, 811.) So nennen einen troischen Fluß die Götter Xanthos, die Menschen aber Skamandros (J. 20, 74), jene einen Vogel von der Falkenart Chalkis, diese aber Kymindis. (J. 14, 291.) Ja wohl! nur Namen, nur Worte sind es, die in letzter und oberster — wohlgemerkt! oberster, nicht untrer oder gar unterster — Instanz, Gott und Natur oder Mensch, Theismus und Naturalismus oder Atheismus unterscheiden. Atheismus ist Prosa, Theismus Poesie — versteht sich der alte, ursprüngliche Theismus, denn wie unpoetisch, wie hohl, wie dürftig ist der moderne Theismus gegen den unendlichen Reichthum, welchen die naturwissenschaftliche Prosa ans Licht gefördert hat! Der Atheismus sagt z. B.: Gleich und Gleich gesellt sich gern, oder: *ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει*, wie es bei Plato (Symp. 18) heißt; der Theismus aber sagt: Gott führt oder bringt den Gleichen zum Gleichen, *τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον* (O. 17, 218). Was der Atheismus zur Wirkung, zur Folge der Natur der Sache, hier der natürlichen Anziehungskraft des Gleichen macht, das macht der Theismus zur Handlung, zu einer absichtlichen, persönlichen, willkürlichen That. Wirkungen gehören der Prosa, Handlungen der Poesie. Prosaisch gedacht und gesprochen ist der Gott Natur oder Mensch, weil wir es hier mit diesem zu thun haben, poetisch gedacht und gesprochen, ist die Natur oder der Mensch Gott — die Götter sind poetische Menschen; daher auch kein Mensch, der noch bei gesunden Sinnen, der sich noch des Unterschieds zwischen Prosa und Poesie bewußt ist, sich die poetischen Licenzen, die sich die Götter in ihrem Leben erlauben, zur Richtschnur seines Lebens, oder umgekehrt das prophylaktische Regim der alltäglichen Moral zum Maaßstab

für die festlichen Göttergelage machen wird. Leider! ist aber auch selbst dieser letzte, zu einem bloßen Wortstreit verflüchtigte Unterschied zwischen Gott und Natur oder Menschen kein durchgreifender und standhafter. Hesiod in seiner Theogonie bemerkt ausdrücklich, daß die Götter sowohl als die Menschen die Venus Aphrodite, die Schaumgeborne (195), die Töchter des Phorkys und der Keto Graien nennen (270). Sicherlich gilt dieß auch von andern Namen, so auch den Götternamen; bei Homer wenigstens haben die Götter keinen andern Namen unter sich, als bei den Menschen.

Das pleonastische Hendiadys von Gott und Mensch ist aber nicht etwa nur eine Eigenthümlichkeit der anthropologischen Griechen; es findet sich ebenso im Alten und Neuen Testament. So heißt es bei den Griechen in den Fragmenten des Orpheus (28, 5 Ernest. Hamberger): den Wein lieben die Götter und sterblichen Menschen, *οἶνος τὸν φιλέουσι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι*, aber ebenso heißt es in der Bibel Richt. 9, 13: „der Wein (der Most des Weinstocks) erfreut (macht sich erfreuen) Gott (oder Götter) und Menschen". „Verhaßt ist (vor) Gott und Menschen der Hochmuth", *ὑπερηφανία*, sagt Sirach (10, 7). „Moses war geliebt von Gott und Menschen". (Ders. 45, 1.) „Ich bin keinem Dinge so feind als dem (Schmeichler oder Heuchler) und der Herr ist ihm auch Feind". *Πολλὰ ἐμίσησα καὶ οὐχ ὡμοίωσα αὐτῷ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν.* (Sirach 27, 27.) „Gnade und Treue", wie es Luther übersetzt, „Wohlwollen und Wahrheit (oder wahres, aufrichtiges Wohlwollen) mögen dich nicht verlassen, so wirst du Gunst finden und Glück (successus prosper) in den Augen Gottes und der Menschen". (Sprüche Sal. 3, 3, 4.) „Wahrlich, so wahr der Herr lebet und so wahr deine Seele lebet" oder beim Leben Jehovahs und bei deinem Leben. (1. Sam. 20, 3.)

Euer Schlachtruf sei: „das Schwert Jehovahs und Gideons." (Richt. 7, 18 u. 20.) Da Samuel den Herrn anrief, ließ der Herr donnern und regnen. „Da fürchtete das ganze Volk sehr den Herrn und Samuel". (1. Sam. 12, 18.) „Das Volk fürchtete den Herrn und glaubte (oder vertraute) dem Herrn (Jehova) und Mose, seinem Knecht" oder Diener (2. Mose 14, 31). „Ihr seid, sagt Paulus (1. Thess. 1, 6), unsere Nachfolger (Nachahmer, *μιμηταί*, imitatores) geworden und des Herrn". Paulus, bemerkt Calvin in seinem Commentar zu dieser Stelle, sagt dieses in demselben Sinne, als es Exodus heißt: „sie glaubten Gott und Mose", nicht als wenn Paulus und Moses etwas von Gott Unterschiednes gehabt hätten, sondern weil er durch sie als seine Diener und Werkzeuge seine Macht geäußert hat, quia potenter per eos operatus est, tanquam ministros et organa. Aber sage ich denn, wenn mir Jemand etwas mündlich mittheilt, Er und sein Mund hat es mir gesagt? oder, wenn mir Jemand etwas durch seinen Diener zum Geschenk schickt, sage ich: der Herr und sein Bedienter hat es mir geschenkt? „Wir sind seine Zeugen über diese Worte und der heilige Geist". (Apostelgesch. 5, 32.) „Es gefällt dem heiligen Geiste und uns" (Ebend. 15, 28), gleichwie die Juden in ähnlichen Fällen zu sagen pflegten: Visum est mihi et sociis meis. „Vater, ich habe gesündigt in den Himmel (gegen Gott) und vor dir" (gegen dich) (Luc. 15, 18 u. 21). „Es war ein Richter, der fürchtete sich nicht vor Gott und scheuete sich vor keinem Menschen", *τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος* (Luc. 18, 2) — eine Stelle, zu welcher die Erklärer aus den Griechen mehrere Parallelstellen anführen, unter andern aus Dionysios von Halicarnaß (Antiq. Rom. 10, 10): „sie fürchteten sich weder vor dem göttlichen Zorn, noch scheuten sie (kehrten sie sich an) die menschliche Nemesis (Rüge)",

οὔτε θεῖον φοβηθέντες χόλον, οὔτε ἀνθρωπίνην ἐντραπέντες νέμεσιν. Die Juden „gefallen Gott nicht und sind allen Menschen zuwider" (1. Thessal. 2, 15). Das Wort: zuwider der lutherischen Uebersetzung hat hier zwar die Bedeutung von entgegen, feindselig, *ἐναντίων* steht im Text; aber wer Andern zuwider ist in diesem Sinne, ist ihnen auch zuwider im andern, gewöhnlichen Sinne, wie eben das Beispiel der Juden beweist, die ebenso haßten, als gehaßt wurden. „Wer darinnen Christo dienet, der ist Gott gefällig und den Menschen werth" (Röm. 14, 18), „vor Menschen bewährt", hominibus probatus, übersetzen Andere; aber dem *εὐάρεστος* entspricht *δόκιμος*, also acceptus, gratus. Bewährt drückt ja selbst ein Urtheil, Lob, Beifall aus; wer probatus ist, wer die Probe bestanden, der ist der Rechte, der gefällt mir, der ist mir lieb und angenehm. Also: er gilt vor oder gefällt Gott und Menschen, er ist ein Mann nach dem Sinne Gottes und der Menschen. Heißt es doch ausdrücklich Luc. 2, 52: „Und Jesus nahm zu an ... Gnade bei Gott und den Menschen", *χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.* Und 2. Kor. 8, 21: „wir sehen darauf, daß es redlich zugehe (befleißigen uns des Ehrbaren, Schicklichen, Sittlichen, Schönen, *προνοοῦμεν γὰρ καλά*), nicht nur vor dem Herrn, sondern auch vor den Menschen". Wie von Jesus, heißt es übrigens auch von Samuel schon — eine Stelle, die als Parallelstelle zu Lucas citirt wird —: „der junge Samuel wuchs und nahm zu und war gut (angenehm, gratus, placebat, probabatur) bei Gott und Menschen". (1. Sam. 2, 26.)

27.
Das Wunder.

So hätten sich denn also wirklich die Selbstbethätigungen, die Kraftäußerungen oder Wirkungen der Götter in bloße Wirkungen der Natur und Menschheit aufgelöst? Es hätte also wirklich der verruchte Atheismus Recht, denn was bleibt uns von einem Wesen übrig, wenn seine Wirkungen wegfallen, sich als die Wirkungen anderer Wesen erweisen oder sich wenigstens nicht von ihnen unterscheiden lassen? Aber der Atheismus ist ja bekanntlich schon längst von der Philosophie widerlegt, als gräuelvoller Irrthum, ja Unsinn nachgewiesen. Es gibt Götter und zwar schon aus dem einfachen, aber niederschlagenden Grunde, weil es Priester, weil es Tempel und Altäre gibt; denn wie kann es Diener ohne Herren geben? Gibt es aber Götter, so muß es auch Kraftäußerungen, Handlungen oder Wirkungen derselben geben, welche den unverschämten Atheisten und Afterphilosophen das Maul stopfen und den Kopf vernageln, welche sich nicht aus den Kräften und Kunstgriffen der Physiologie und Anthropologie erklären lassen, Wirkungen also, welche das Dasein der Götter verbürgen, ja außer allen Zweifel setzen, weil sie ihrer Beschaffenheit oder Natur nach göttliche, d. i. übernatürliche und übermenschliche sind. Glücklicher Weise muß es nicht nur solche Wirkungen geben, sondern gibt es wirklich solche.

Als Odysseus seinem Sohn Telemach sich zu erkennen gab und plötzlich vor ihm in blühender Heldengestalt da stand, Er, der eben als ein verrunzelter Greis im Bettlergewand vor ihm dagestanden, da rief er erstaunt aus: „wahrlich du bist ein Gott, nicht bist du mein Vater Odysseus, sondern ein Dämon täuscht mich". (O. 16, 183. 194.) Aber Odysseus gibt ihm einen Ver-

weis wegen seines Staunens und Unglaubens, und sagt: „ein Werk ist dieses der Pallas Athene, welche so, wie sie wollte, mich umschuf — denn sie vermag es — daß ich jetzt wie ein Bettler einherging, jetzt in des Jünglings frischer Gestalt, mit schönem Gewand um die Glieder bekleidet. Leicht ja wirds den Göttern, die hoch den Himmel bewohnen, einen sterblichen Mann zu verherrlichen und zu verdunkeln" (207 - 12). Die Götter können also das Alter wieder zur Jugend machen — können es wenigstens, wenn sie es gleich nicht wirklich thun, höchstens nur zum Schein, wie hier. Göttin, sagt zur Venus Anchises in einem griechischen Epigramm des Scholastikers Agathias, mache mich — du kannst es ja — entweder wieder jung, oder nimm dieß Haar des Greises auf, wie das des Jünglings. Und bei Homer sagt der alte Phönix zum Achilleus: nimmer möcht' ich dich verlassen, auch nicht, wenn Gott selbst mir verspräche oder verhieße (*ὑποσταίη*), das Alter abzustreifen und mich von Neuem zum Jüngling zu machen (*γῆρας ἀποξύσας, θήσειν νέον ἡβώοντα* J. 9, 445). Es ist dieß freilich nur ein Wenn, aber es ist doch in der Vorstellung mit dem Gotte die Möglichkeit dieser Umschaffungs- oder Verwandlungskraft verknüpft. Die Kirchenväter Justin der Märtyrer (Cohort. ad Gr. p. 17 in der cit. Ausg.) und Cyrill (c. Julian l. I. p. 27 ed. Lutetiae 1638. Opp. T. VI.) erblicken in dieser Stelle sogar den Beweis, daß dem Homer der einzige und wahre Gott nicht unbekannt gewesen sei, weil er nicht sage: irgend ein Gott, sondern Gott selbst, *θεὸς αὐτός*, diese Verjüngungskraft also nur dem höchsten und einzigen Gott zuschreibe, der Alles könne, selbst was über die menschlichen Hoffnungen und Begriffe hinausgehe.

Als Telemach zweifelt, daß, selbst wenn es die Götter wollten, je ihm die Hoffnung, seinen Vater heimkehren zu sehen, er-

füllt würde, so tadelt ihn Athene selbst mit den Worten: „welch ein Wort, o Jüngling, ist dir von den Lippen entflohen! Leicht kann ein Gott, wenn er will, auch fernher Männer erretten." (O. 3, 227.) [60] Wie wahr dieses Wort der Athene, wie leicht ein Gott die Menschen, seine Lieblinge wenigstens errettet und über alle Hindernisse und Schranken der Natur sich hinwegsetzt, beweist die Ilias zur Genüge. So entrückt Aphrodite den Paris „sonder Müh' als Göttin und hüllt in Nebel ihn ringsher". (J. 3, 380.) „So den Aeneas hoch von der Erd' aufhebend entschwang Poseidon und weit über die Reihen des Volks, weit über die Rosse flog Aeneas hinweg, von der Hand des Gottes geschleudert". (J. 20, 324.) Kurz: die Götter können, was sie wollen, sie sind, freilich nur in der Phantasie, in der Theorie, nicht in der Praxis, die unbeschränkten Herren der Natur, sind Wunderthäter. Wie in der Bibel die Sonne selbst stille steht auf Josuas oder Jehovahs Gebot, so steht in der Odyssee auf Athenens Gebot zu Gunsten Odysseus die Nacht stille. (O. 23, 243.) Selbst wenn die Götter donnern und blitzen, regnen und schneien, sich also nur natürlicher Erscheinungen und Mittel zu ihren Aeußerungen bedienen, so geschieht dieß doch nur, weil sie es wollen, nicht in Folge natürlicher Ursachen. Odysseus flehte zum Zeus: „Vater Zeus! draußen erschein' ein Zeichen vom Himmel. Ihn hörte der Ordner der Welt, Zeus. Plötzlich erscholl der Donner vom glanzerhellten Olympos, und doch war nirgends Gewölk" (*οὐδέ ποϑι νέφος ἐστι*, O. 20, 101. 114). Als Krösus auf den Befehl des Cyrus vom Tod auf dem Scheiterhaufen errettet werden sollte, das Feuer aber schon so um sich gegriffen hatte, daß es nicht mehr bewältigt werden konnte, rief er den Apollo mit Thränen um Errettung an, und auf der Stelle, *ἐξαπίνης* sammelten sich trotz des heitern und windstillen Him-

mels Wolken, gossen Ströme von Regen aus und löschten so die Flamme. (Herod. 1, 87.)

Wenn die homerischen Götter nicht wirklich sind und thun, was man von ihren allgemeinen Eigenschaften, ihrer Seligkeit, Allmacht und Allwissenheit erwarten sollte, wenn ihre Handlungen und Leiden damit im Widerspruch stehen, so hat dieß darin seinen Grund, daß ein Epos kein geeigneter Boden für diese Eigenschaften ist, daß überhaupt, wenn mit diesen Prädicaten Ernst gemacht, wenn sie consequent durchgeführt würden, nicht nur alle Poesie, sondern selbst auch alles Leben, alle Geschichte aufgehoben würde. Wenn Zeus Troja zerstören wollte und wirklich allmächtig ist, so konnte er ja mit einem einzigen Donnerwetter ohne Menschenhülfe, ja noch besser ohne alle Naturkräfte, um für immer allen atheistischen Naturforschern den Stoff zu ihren Gottlosigkeiten wegzunehmen, blos durch seinen Willen das Raubnest zerstören. Aber wo wäre dann die Ilias? Soll also Poesie, soll überhaupt Leben, Natur und Geschichte sein, soll der Wechsel von Freud' und Leid, Kampf und Sieg, Glück und Unglück sich nicht in dem ewigen Einerlei der Theologie verlieren, so muß der Gott, wenn auch theoretisch allmächtig, doch in der That, namentlich dann, wenn er selbst handelnd eingreift, beschränkt an Macht sein. Der Mensch ist überhaupt die Gränze der Kunst. Die Kunst kann nur Menschen dichten, Menschen malen, Menschen bilden. Was auch ein Gott ist und sein mag, unter den Händen des Künstlers wird er nothwendig und sichtlich zum Menschen, freilich nicht zu diesem oder jenem bestimmten Menschen, was eben gänzlich dem Wesen eines Gottes widerspräche, in welchem ja alle Individuen einer bestimmten Klasse ihre Vertretung und Geltung finden wollen und sollen. Die Unaussprechlichkeit der Götter widerlegt das Wort des Dichters, ihre

Unsichtbarkeit die Farbe des Malers, ihre Unbegreiflichkeit und Unkörperlichkeit der Meisel des Bildhauers. Doch so lächerlich auch in unsern Augen der Widerspruch zwischen den homerischen Göttern in Gedanken und Worten und den Göttern in der That sein mag, vergessen wir deßwegen nicht über den Splittern in den Augen der Heiden die Balken in unsern eigenen! Wenn man vom Standpunkt des Monotheismus die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, der Allgegenwart, der Allwissenheit verwirklicht, in Beziehung zu den Handlungen der Menschen und den Wirkungen der Natur setzt, mit diesen zusammenreimen will, so kommen hier ebenso ungereimte Widersprüche, ebenso lächerliche, nur nicht so poetische Conflicte zum Vorschein. Beweise liefern die Abhandlungen der ältern Theologen und Philosophen über den sogenannten Concursus Dei, wovon aber freilich die modernen Christen und Theologen zum Heile ihres morschen Glaubens nichts wissen, oder wenigstens wissen wollen.

Aber gerade die Wirkungen, die als die letzten Anhaltspunkte für die Existenz der Götter als von Natur und Mensch unterschiedner Wesen übrig geblieben sind, — die Wunder beweisen zu guter letzt aufs eindringlichste, daß die Götter nur sind, thun und können, was die Menschen wünschen; denn der That des Wunders geht nicht nur der Glaube an das Wunder: „glaubet ihr, daß ich das thun kann?" (Matth. 9, 28), sondern auch vor Allem der Wille, der Wunsch des Wunders voraus, und zwar nicht nur im wunderthätigen Gotte, sondern auch im wunderleidenden Menschen. „Herr, wenn du willst, kannst du mich reinigen. Ich will es thun, sei gereinigt." (Matth. 8, 3.) Aber „Ich will" es, weil du gereinigt sein willst. Ein Wille, den hier der Verstand des Lesers zu ergänzen hat, der aber in andern Wunderfällen ausdrücklich voransteht. „Herr, hilf (rette, σῶσον)



uns, wir verderben." (Matth. 8, 25.) „Herr, meine Tochter ist jetzt gestorben; aber komm und lege deine Hand auf sie, so wird sie lebendig." (Matth. 9, 18.) „O Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du willst", γενηθήτω σοὶ ὡς θέλεις. (Matth. 15, 28.) „Was wollt ihr, daß ich euch thun soll? τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν; Herr, daß unsre Augen aufgethan werden." (Matth. 20, 32.) Wenn es daher ebend. 21, 22 heißt: „und Alles, was ihr bittet im Gebet, so ihr glaubet, so werdet ihr es empfangen", so ist hier der Zusatz: „so ihr glaubet" eigentlich unnöthig; er versteht sich von selbst; denn was ich mir erbitte, was ich empfangen will, das hoffe, das glaube ich auch zu empfangen; sonst würde ich gar nicht bitten. Der Glaube selbst ist nichts andres, als eben der Glaube an die Kraft des Gebetes, an die Kraft des Wunsches. Daher heißt es in der Bibel nicht nur: „Nichts ist Gott unmöglich" (Luc. 1, 37), oder: „Alles ist möglich bei Gott", πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ (Marc. 10, 27), sondern auch ebenso: „Alles ist dem Gläubigen möglich", πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. (Marc. 9, 23.) „Elias war ein Mensch, gleichwie wir, und er betete, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen" (προσηύξατο καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκε, Jac. 5, 17. 18). Man kann daher von ihm dasselbe sagen, was Pausanias (2, 32, 7) von dem frommen Aeakos sagt: er bewirkte, machte durch seine Opfer und Gebete, daß das Land beregnet wurde, ἐποίησεν ὕεσθαι. So erwirkte auch einst der Kaiser Marc Antonin in einem Treffen wider die Deutschen einen Regen für seine vor Durst verschmachtenden Soldaten und entwand zugleich, extorsit, wie sich Julius Capitolinus in dessen Leben c. 24 ausdrückt, durch seine Bitten dem Himmel den Blitz wider die Feinde.

Die Ehre dieses Wunders eigneten sich übrigens die Christen zu, welche diesem Treffen beiwohnten und behaupteten, daß sie Alles durch ihre Gebete erlangen oder durchsetzen könnten, nihil esse quod ii qui Christiani nominantur precibus impetrare non possint. (Dionis C. C. Hist. Rom. ed. Leunclav. 1592. p. 810—12.) Ja die Legion, bei der dieses Wunder vorfiel, erhielt selbst davon den Namen der Blitzschleudernden, fulminatrix. Was sind aber diese furchtbaren Gebetsblitze und diese fruchtbaren Gebetsergüsse anders als sinnliche Beispiele und Beweise, daß der Glaube an die Macht der Götter nur der Glaube an die Macht der menschlichen Opfer, Gelübde und Gebete, kurz der menschlichen Wünsche ist?

Mit dem Wunder eröffnet sich ein Gebiet, wo, selbst wenn der Mensch sich so viel als möglich an die Natur anschließt und nur einen mäßigen, durch die Noth des Lebens gerechtfertigten oder wenigstens zu entschuldigenden Gebrauch von demselben macht, doch an sich alle Gränzen und Schranken aufgehoben sind, Alles möglich ist, was nur immer der Mensch sich wünschen, sich einbilden, sich träumen kann. Wenn wir daher anfangs stillschweigend von den naturgerechten Wünschen ausgegangen sind, wenn gleich der Natur der Sache nach wir uns nicht allein auf sie beschränken konnten, weil die Wünsche, wie die Winde des Aeolos, so wie sich einmal der Schlauch des menschlichen Herzens öffnet, sich nicht mehr binden lassen, sondern schrankenlos das Weite suchen; so sind wir doch jetzt erst zu den supranaturalistischen und mythologischen Wünschen gekommen. Der Vollständigkeit wegen also auch hiervon einige Beispiele als Beweise von der Uebereinstimmung oder vielmehr Einheit des Wesens der Götter und Wünsche.

Als Kallirrhoe die Ermordung ihres Gatten Alkmäon er-

fahren hatte, bat sie den Zeus, als er sich ihr näherte, es möchten die von Alkmäon mit ihr erzeugten Kinder (sogleich, wenn man *αὐτίκα* statt *αὐτῇ* liest) ausgewachsen (vollkommen ausgebildet, *τελείους*) sein, um den ermordeten Vater zu rächen. Die Kinder waren in der That sogleich ausgewachsen und schritten zur Rache. (Apollod. 3, 7.) Zeus hatte der Semele versprochen, Alles, was sie verlangen würde, zu thun, *πᾶν τὸ αἰτηθὲν ποιήσειν*. Bekanntlich äußerte sie den thörichten, verwegenen Wunsch, daß er sich in seiner wahren Gestalt, die doch nur in Bliß und Donner besteht, ihr nahen möchte. (3, 4.) Ebenso gewährt Zeus dem Endymion, sich auszuwählen, was er will. Er wählte sich aber ewigen Schlaf ohne Tod und Alter. (1, 7, 5.) Nach Hesiodos beim Scholiasten zu Apollonios' Argonautik (4, 58) hatte er jedoch vom Zeus die Gabe oder Gnade erhalten, der Herr (*ταμίαν*) seines Todes zu sein, wann er sterben wollte. Herakles hatte vom Flußgott Acheloos das Horn der Amalthea empfangen. Dieses hatte nach Pherekydes eine solche Kraft, daß es Alles, was man zu essen und trinken wünschte, in reichlicher Menge gewährte. (Apollod. 2, 7, 5.) Minos behauptete, um seine Angabe, daß er von den Göttern die Königswürde erhalten hätte, zu beglaubigen, daß, was er wünschte, geschehen würde. Als er nun dem Poseidon opferte, wünschte er, es möchte ein Stier aus der Tiefe hervorsteigen. Poseidon schickte ihm einen ausgezeichneten Stier herauf und er erhielt die Königswürde. (3, 1, 3.) Ketreus hatte wegen seines Lebensendes das Orakel befragt. Der Gott antwortete: er würde von einem seiner Söhne ums Leben gebracht werden. Es geschah so; und sein Sohn wurde, wie er es gewünscht, von einer Erdspalte verschlungen. (3, 2, 1.) Auf den Kyaneen gegen Lycien hin war ein Orakel des Apollon Thyrreus, wo ein Brunnen den, der hineinsah, Alles, was er

wollte, sehen ließ. (Pausan. 7, 21, 6.) Wenn ihr Götter Alles geben oder machen könnt, so wünsche oder flehe ich: meine Gattin sei diese elfenbeinerne Jungfrau, fleht der von einer Statue entzückte und verrückte Pygmalion zur Venus bei Ovid (Met. 10, 274.) Periklymenos, ein Enkel des Poseidon, hatte von diesem die glückliche Gabe, „zu sein, was er nur immer im Kampfe wünschte zu sein“ (Apollon. Arg. 1, 159—60), „bald zu sein ein Adler, bald wieder eine Ameise, bald eine Biene, bald wieder eine Schlange“ (Hesiod. Fragm. 44), nach den Scholien zur Odyssee (11, 286. Q. Vulg. ed. Buttmann) „sich zu verwandeln in jedes beliebigen Thieres oder Baumes Gestalt.“ Selbst die gewöhnlichen Verwandlungen der Menschen in Naturkörper erfolgen theilweise, wo sie nicht zur Strafe in häßliche, widrige Gestalten verwandelt werden, auf ihr Verlangen. Smyrna oder Myrrha, von ihrem sie mit dem Schwerte verfolgenden Vater eingeholt, „wünschte unsichtbar zu werden; die mitleidigen Götter verwandelten sie in einen Baum.“ (Apollod. 3, 14, 4.)
wurde auf ihre Bitten vom Zeus in einen Stein verwandelt. (3, 5, 6.) Die Magd der Polyphonte, die nur gezwungen an den Gräuelthaten ihrer Söhne sich betheiligt hatte, „wünschte kein für die Menschen unheilvoller Vogel zu werden. Und sie erhörten Hermes und Ares. (Anton. Liberalis Metam. 21. ed. Berkelius 1699.) Aegypios, erwacht zum Bewußtsein, daß er durch Mophrons hinterlistige Veranstaltung seine eigene Mutter beschlafen, wünschte, daß Alles mit ihm verschwinden möchte. Zeus verwandelte sie in Vögel.“ (Ders. 5.) Kein Wunder ist es daher, daß selbst die Menschen, wenigstens die nachsündfluthigen, einem solchen wunderkräftigen Wunsch ihr Dasein verdanken. Als die verheerenden Regengüsse aufgehört hatten, stieg Deukalion am Parnaß ans Land und opferte dem Zeus Phyrius. Zeus schickte

zu ihm den Hermes und erlaubte ihm, sich etwas von ihm auszubitten, „sich zu wählen, was er wollte oder wünschte." Deukalion war aber so menschenfreundlich, sich nur Menschen zu wünschen, und ein Gott ist so mächtig, daß er auch sonder Müh' aus Steinen Menschen machen kann.

28.
Die Gottheit des Traumes.

Wunder sind leibliche Träume, und Träume sind geistliche Wunder, „denn die Träume sind Wunderthäter", *θαυματοποιοὶ γὰρ οἱ ὄνειροι.* (Lucian. Somn. 14.) Der Traum — hier als *ἐνύπνιον*, nicht *ὄνειρον* nach der Unterscheidung der griechischen Traumdeuter — speist den Hungrigen ohne Speisen, heilt den Kranken ohne Heilmittel, befreit den Gefangnen ohne Befreiungswerkzeuge; der Traum verzaubert Stäbe in Schlangen, Menschen in Vögel, Wüsten in Paradies, Speise und Trank in Nektar und Ambrosia: der Traum erweckt selbst die Todten aus dem Grabe und stellt sie uns so lebhaft vor, als stünden sie leibhaftig vor uns; der Traum beleuchtet alle Gegenstände mit jenem entzückenden, übernatürlichen Lichte, womit Athene dem Odysseus und seinem Sohne vorleuchtet. „Schaue nur, ruft Telemach beim Eintritt in die Wohnung des Menelaos erstaunt aus ... das Gold und Elektron, das Elfenbein und das Silber! Also glänzt wohl Zeus dem Olympier drinnen der Vorhof." O. 4, 71. Aber wie oft erglänzt nicht auch dem Sterblichen im Traume seine Hütte in diesem himmlischen Lichte! wie oft erfüllt nicht der Traum den Wunsch des Midas! Alles ist den Göttern möglich, aber was ist dem Traume unmöglich? Der Unterschied ist nur:

was die Menschen nur momentan, nur bei der Nacht, nur im Traum sind — glückliche, freie, übernatürliche, an keine Schranke des Naturalismus und Materialismus gebundene Wesen, das sind die Götter beständig, in Wirklichkeit, am hellen, lichten Tage. Im Traume sind die unkörperlichen und supranaturalistischen Wesen zu Hause; im Traume (Schlaf) erscheint dem Achilleus die Psyche, die Seele des Patroklos als ein noch nach dem Tode — als Traumbild, *εἴδωλον* J. 23, 104. *ἠΰτ' ὄνειρος* O. 11, 221 — lebendes Wesen; im Traume erkennt Jakob das nicht auf einen bestimmten Ort eingeschränkte Dasein Jehovahs 1. Mos. 28, 16; im Traume offenbart sich das Wesen der Götter, das Wesen der Zukunft, die ja zuletzt allein der Grund und Zweck der Götter, wie der Träume ist; denn alles Wünschen, Fürchten und Hoffen bezieht sich ja nur auf kommendes Glück und Unglück. Auch der Traum, heißt es bei Homer J. 1, 63, ist aus oder von Zeus, ist ein Bote Gottes 2, 26; aber er ist nicht nur auch eine Erscheinung oder Offenbarung der Götter neben den übrigen Offenbarungsweisen; der Traum ist das älteste Orakel, wie Plutarch sagt, und nicht nur, oder vielmehr, eben weil das älteste, religiöseste, dem Wesen der Götter — als von der Natur unterschiedner Wesen — entsprechendste Orakel. In den orphischen Hymnen (H. 85) heißt der Traum der Sterblichen größter Prophete, *θνητοῖς χρησμῳδὲ μέγιστε.*

Träume und Gesichte sind die Offenbarungen Jehovahs im Alten Testament; die Orakelsprüche der Propheten, die übrigens trotzdem eine sehr reelle praktische Tendenz hatten, sind ja nur in Worte gefaßte oder selbstredende Visionen, wie z. B. im ersten Kapitel des Propheten Jeremia „der Herr zu ihm spricht und dann seine Hand ausreckt und seinen Mund berührt.“ Aber „Träume und Gesichte sind nicht blos verwandt; sie verlieren sich

sogar in einander." (Eichhorn's Einl. 3. Th. §. 603.) חָזוֹן von חָזָה sehen, schauen bedeutet: Traumgesicht, prophetisches Gesicht, Orakel, Offenbarung, ebenso חִזָּיוֹן Gesicht und Offenbarung (Gesen.). Im ersten Buche Moses 15, 1 spricht Gott zu dem Abraham in einem Gesichte: בַּמַּחֲזֶה; da aber V. 12 ein tiefer Schlaf ihn befällt, so ist sicherlich unter diesem Gesicht (wenigstens im zweiten Theile dieses Kapitels) nur ein Traumgesicht zu verstehen. In demselben Buche 46, 2 spricht Gott zu Israel in Gesichten der Nacht, בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה, worunter wahrscheinlich auch nichts andres zu verstehen als Träume, da der Hebräer das Wort רָאָה sehen, wovon eben dieses מַרְאָה abstammt, auch vom Traume gebraucht: „ich sah im Traume" 1. Mos. 41, 22, und es an andern Stellen ausdrücklich heißt, daß Gott im Traume, בַּחֲלוֹם zu den Menschen kommt und spricht z. B. 20, 3. 31, 24. In eben diesem Kapitel 31, 3 heißt es: „der Herr sprach zu Jakob", ohne daß angegeben wird: wie; aber V. 11 heißt es: „der Engel Gottes sprach zu mir im Traume", so daß also auch an andern Stellen dieser gemeint sein kann, wenn er gleich nicht genannt wird. Hiob 33, 15 heißt es wörtlich: „im Traume Gesichte der Nacht", wiewohl auch hier Einige zwischen Träumen und „eigentlichen Nachtgesichten, Geistererscheinungen" unterscheiden zu dürfen glaubten. Man unterscheide oder unterscheide nicht: dem Wesen, der Gattung nach sind Visionen und Träume nicht verschieden. Gesichte sind Träume im Wachen, mit offnen Augen; Träume Gesichte mit geschlossenen Augen.

Von den Träumen und Gesichten unterscheidet man außerdem noch in der Bibel die eigentlichen Theophanieen, wie z. B. die Erscheinung Jehovahs in Heiligengestalt vor Abraham, in Feuerflammen vor Moses. Aber da sie keine regelmäßigen und dauerhaften, sondern nur vorübergehende Erscheinungen sind, so fehlen

sichere Merkmale, sie von Visionen und Träumen zu unterscheiden, wie sich dieß auch im Neuen Testamente schon darin zeigt, daß die Gottes- oder Engelerscheinungen ohne Unterschied ebenso bei Tag, als in der Nacht, selbst im Traume geschehen, wie es ausdrücklich heißt Math. 1, 20. 2, 13. 19, so daß es nicht zu verwundern ist, wenn der gefangene Petrus (Apg. 12, 7—9), nachdem er doch selbst durch einen Stoß in die Seite von einem Engel aufgeweckt worden war, auf dessen Geheiß sich bereits umgürtet, seine Schuhe angezogen, seinen Mantel um sich geworfen hatte und diesem seinen himmlischen Befreier nachgefolgt und hinausgegangen war, nicht wußte, ob diese Thatsache Wirklichkeit oder nur ein Gesicht wäre. Oder ja! sie unterscheiden sich, jedoch so, wie sich die Erfüllung des Traumes vom Traume unterscheidet, aber nur unterscheidet, um sinnlich, wirklich zu machen, was der Traum vorausgesagt, also nur um seine Wahrhaftigkeit zu bestätigen. Der Traum spielt ja eine so vorherrschende und vorlaute Rolle im Alten Testamente, in der alten Welt überhaupt, daß fast alle wichtigen Begebenheiten nur als verkörperte Träume, die Wirklichkeit nur als ein wirklicher Traum erscheint. Die Götter regieren die Welt, heißt bei den Alten, zum Theil wenigstens, heißt noch jetzt bei vielen Völkern, heißt selbst bei Unzähligen unter uns so viel als: die Träume regieren die Welt. Wie Viele opfern ihren letzten Heller, ihren letzten Funken von Verstand und Lebensmuth einem geträumten Lotterieloos auf!

Der Traum ist zwar nur ein Prophet, er sagt nur voraus, zeigt nur an, was geschehen wird; aber er lügt nicht; was er daher voraussagt, das muß geschehen und geschieht wirklich, weil er es vorausgesagt. So wird der Traum aus einem bloßen Wahrsager zu einem Wahrmacher, welcher das Schicksal, das er

dem Menschen verkündet, auch wirklich über ihn verhängt; daher ein guter Traum schon ein Glück, ein schlimmer, *κακὸς ὄνειρος* ein Unglück ist, um dessen Abwendung man selbst mit Opfern zu den Göttern fleht. Wenn darum der griechische Traumdeuter Artemidor so oft dem Traume selbst beilegt, was dieser nur anzeigt, z. B. statt zu sagen: „dieser Traum bedeutet oder verkündet Haß", sagt: „er bewirkt oder macht Haß" (Oneirocr. 1, 23); so ist dieß keineswegs nur so eine Redensart, wie Reiske in den Noten (ed. Reiff II. p. 121) dazu bemerkt. Die Sprache verräth hier, wie anderwärts, unwillkürlich das innerste Geheimniß der Traumtheologie.

An Götter glauben, heißt daher hier an die Auctorität der Träume glauben, die Götter fürchten, die Träume fürchten — *δεδιὼς δὲ τὸ ὄναρ* Artem. 2, 12 — und es macht daher auch hier keinen Unterschied, ob ich z. B. sage: Gott hat mir es im Traume befohlen, oder bloß sage: der Traum hat mir's befohlen. Sisenna, wahrscheinlich von einem Epikuräer verführt, behauptet anmaßend, man müsse den Träumen nicht glauben, somniis credi non oportere. (Cic. de divin. 1, 44.) Plutarch in seinen Tischgesprächen (8, 10) erörtert die Frage: „warum wir den Träumen im Spätherbst am wenigsten glauben oder trauen", *πιστεύομεν*. „Glaube, schreibt Artemidor an seinen Sohn (4, 65), den eingetroffnen Träumen, denn sie werden im Wiederholungsfall auf gleiche Weise zutreffen." Der bekannte Traum der Calpurnia vor der Ermordung Cäsars bewog unter Andern den Augustus, daß er sich nach einem Traume seines Arztes Artorius richtete, ihm gehorchte, ut Artorii somnio obtemperaret. (Val. Max. 1, 7, 2.) Kein Wunder daher, daß derselbe Kaiser einem nächtlichen Traumgesicht zufolge sogar jährlich an einem bestimmten Tage das Volk um Almosen anbettelte. (Suet. Oct. 91.) Ein Fischer

zu Erythräa sah einst ein Traumgesicht, welches sagte, die Weiber der Erythräer sollten sich die Haare abscheeren lassen — zu welchem Zwecke, ist hier gleichgültig — aber die Weiber wollten dem Traume nicht Gehör geben oder gehorchen, ὑπακούειν. (Paus. 7, 5, 3.) Den Messeniern zeigte die Gottheit, ὁ δαίμων, die Rückkehr in den Peloponnes an und zwar durch Träume. Dem Epaminondas, der nicht wußte, wo den Messeniern eine neue Stadt erbaut werden sollte, erscheint in dieser Verlegenheit ein Greis im Traume, und dem Epiteles befiehlt derselbe, d. h. der Traum, ἐκέλευεν ὁ ὄνειρος. Epaminondas opfert und betet, wie es Siebelis übersetzt, zu „dem im Traume Erschienenen", oder wörtlich — es ist der Sache nach eins — zu dem erschienenen Traum oder Traumgesicht, εὐξάμενος τῷ πεφηνότι ὀνείρατι. (Paus. 4, 26, 3. 5. 6.) Pausanias selbst verschweigt in dieser seiner Beschreibung von Griechenland manche Merkwürdigkeiten, weil es ihm ein Traumgesicht oder der Traum schlechtweg verwehrt (1, 14, 2. 2, 38, 6), wie er dagegen andere mittheilt, weil ihn kein Traum davon abhält. (4, 33, 5.) Dem Julian zeigt „die Gottheit, τὸ θεῖον, durch einen Traum die Zukunft", nämlich die Zeit, wo der Kaiser Konstantius sterben werde. Julian „vertraut dem Traume und beobachtet die durch den Traum geoffenbarte Zeit", τὸν τῷ ἐνυπνίῳ δηλούμενον χρόνον. (Zosimus Hist. 3, 9, 9 und 11, 2.) Nestorios, Priester zu Athen zur Zeit eines großen Erdbebens unter dem Kaiser Valens, sah einen Traum, der ihn aufforderte, dem Heros Achilleus öffentliche Verehrung zu bezeigen. Der Priester erfüllt in der That den Rath des Traumes, τῆς τοῦ ἐνυπνίου συμβουλῆς. (Ebendas. 4, 18.) Der Traum offenbart übrigens das, was geschehen wird oder auch geschehen soll, entweder für sich selbst, gleichsam in seinem eigenen Namen und zwar bald unverhüllt, wie

der Traum des Krösos, der ihm anzeigte, daß sein Sohn Atys von der eisernen Spitze eines Wurfspießes getödtet würde, wie wirklich geschah (Herod. 1, 34), bald symbolisch oder bildlich, wie der Traum der Tochter des Polykrates, die ihren Vater, der nachher vom Orötes ans Kreuz geschlagen wurde, in der Luft hängen sah, gebadet vom Zeus und gesalbt vom Helios (Herod. 3, 124), oder in der Person eines Menschen, und zwar, wenn es ein bedeutungsvoller Traum ist, eines angesehnen, glaubwürdigen, *ἀξιοπίστου*, Menschen oder Gottes.

Der Göttergläubige unterscheidet zwischen dem Traum und dem in ihm erscheinenden Gott, macht den Traum nur zu einer Einkleidungsform Gottes, oder setzt richtiger von seinem Standpunkt aus geradezu, ohne Umstände den Gott an die Stelle des Traums. Dieser Vorstellung zufolge spricht Gott im Traum zum Menschen, wie Ceyx in Ovids Metamorphosen 11, 666 im Traume zur Halcyone: nicht verkündet dir dieß ein unglaubwürdiger Erzähler, nicht ein unbestimmtes Gerüchte: Ich selbst bin anwesend und zeige dir meinen Tod und Schiffbruch an", worauf diese erwacht sagt: „ich sah und erkannte ihn und streckte meine Hand nach dem Scheidenden aus, um ihn festzuhalten. Es war ein Schatten, aber der unverkennbare, wirkliche Schatten meines Mannes." So ist also der Traum keine Erscheinung des menschlichen Wesens im Menschen, keine Vorstellung von ihm, keine eigne Thätigkeit, sondern eine außer- und übermenschliche Erscheinung. So stürzt sich bei Ovid (Metamorph. 15, fab. 1) der Keulenträger (Hercules) über den von der Schwere des Schlafs niedergedrückten Myscelos hin und befiehlt ihm unter fürchterlichen Drohungen das Vaterland zu verlassen; und darauf entweichen zugleich mit einander der Schlaf und der Gott, postea discedunt pariter somnusque deusque. Aber wo bleibt denn hier der

Traum? [61] Hat der Gott nur dann im Kopfe Platz, wenn diesem das Gehirn ausgenommen ist? stützt sich der Inhalt der Theologie allein auf die Leere im menschlichen Kopfe? Allerdings; gerade wie, wenn Athene bei Homer durch die Lanze des Achilleus den Hektor oder in einem griechischen Epigramm das Schicksal, die *μοῖρα* den Telamonier Aias mit seiner Hand und seinem Schwerte tödtet, *αὐτοῦ χρησαμένη καὶ χερὶ καὶ ξίφει*, beide Helden bloße Handwerkszeuge der Gottheit sind, die Gottheit den Mangel des Kopfes ersetzt; so kann auch der Gott in Person nur dem kopf- oder hirnlosen Menschen im Schlafe erscheinen. So lange daher auch der Mensch noch bei Kopf und Herz ist, so lange wird er sich nicht gutwillig von der Theologie das Hirn exstirpiren lassen, um den gewaltsamen Eingriffen und Einflüssen der Offenbarung Platz zu machen, sondern energisch gegen diese barbarische Menschenverstümmelung protestiren, an dem unzertrennlichen Bunde von somnus und somnium, von Schlaf und Traum festhalten und auf der Behauptung stehen bleiben, daß der Gott, der im Schlaf oder Traume erscheint, nichts andres ausdrückt und offenbart als die Gottheit des Traumes.

Daß die Erscheinung der Götter im Traume nur auf seiner Verwandtschaft oder richtiger Einheit mit dem Wesen der Götter, also nur auf seiner eigenen Göttlichkeit beruht, dieß zeigt sich selbst noch in den Vorstellungen der alten Philosophen vom Traume. „Nichts, sagt Cyrus bei Xenophon (Cyrop. 8, 7. 21), ist dem Tode ähnlicher, als der Schlaf; die menschliche Seele zeigt sich aber da gerade am göttlichsten und sieht da Zukünftiges voraus (im Traume nämlich), denn da wird sie, wie es scheint, am meisten frei." Im Wachen, heißt es bei Cicero von der Weissagung (1, 49), sind unsre Seelen Sklaven der Nothwendigkeiten, der Bedürfnisse des Lebens, und trennen sich von der Ge-

meinschaft mit dem Göttlichen, festgehalten von den Fesseln des Leibes. Ihre natürliche Weissagungsgabe übt die Seele nur aus, wann sie so frei und ungebunden ist, daß sie in gar keinem Verkehr mit dem Körper steht. Dieser Zustand findet sich nur bei Sehern oder Schlafenden. (Ebend. 50.) Posidonius führt als Gründe der prophetischen Träume außer der mit unsterblichen Geistern erfüllten Luft die zwei an, daß der Geist durch sich selbst, weil er mit den Göttern verwandt sei, in die Zukunft blicke und daß die Götter selbst sich mit den Schlafenden besprechen. (Ebend. 30.) Auch bei Artemidor zeigen die Götter die Zukunft im Traume an (2, 70. p. 257. 4, 2. 22. 63), namentlich sind die unerwarteten, plötzlichen Träume gottgesandte (1, 6. 4, 3.) Aber ebenso ist es wieder der Traum selbst oder die von Natur prophetische Seele, die voraussieht oder voraussagt (z. B. 3, 22. 4, 33. 2, 66), heißt der Traum ausdrücklich ein Werk der Seele selbst, nicht von Außen her entstanden (4, 59). An einer Stelle (4, 2) heißt es sogar: „wie Etwas vorausgesagt werden soll, dieß muß man den Göttern selbst o d e r d e r e i g n e n S e e l e überlassen.“ So liest wenigstens Reiff diese Stelle, anders Reiske. Aber diese Lesart ist bei der selbstständigen prophetischen Rolle, die der Traum oder die Seele bei diesem Träumer spielt — ψυχὴ πρόμαντις, vielleicht aber in einem weniger träumerischen Sinne, findet sich übrigens auch unter den griechischen Adagien — sicherlich die richtige.

Ferne sei es jedoch von uns, damit, daß wir die Götter z u l e t z t im Traume verschwinden lassen, behaupten zu wollen, daß sie nicht auch Existenz außer dem Traume hätten. Nur muß man nicht vergessen, daß die Götter, welche in äußern Naturerscheinungen, wie z. B. in den Eingeweiden der Opferthiere, im Flug, Sang und Fraß der Thiere, in Blitzen und andern Luft-

erscheinungen ihren Willen verkünden, ihr Wesen offenbaren, auch keine von der Natur dieser Dinge unterschiedene Wesen sind. Denn es ist nun einmal, freilich nicht in den Augen des Glaubens, aber in den Augen der Erkenntniß, nur die leidige Natur der Inhalt dieser Wesen und Erscheinungen, und darum gleichgültig, ob ich z. B. sage: opfere kein Thier wider Gottes Willen, oder sage: opfere kein Thier wider seinen Willen — observatum est a sacrificantibus ut si hostia quae ad aras duceretur, fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoveri, amoveretur quia invito Deo offerri eam putabant (Macrob. Sat. 3, 5) — gleichgültig, ob ich sage: die Götter gebieten oder verbieten etwas durch die Eingeweide, oder kurzweg ohne theologische Umschweife sage: die Eingeweide verbieten es, exta prohibent. Dieß haben denn auch schon Einsichtungsvolle unter den Alten erkannt. Man erinnere sich nur z. B. an Hannibals Worte zum Prusias, als dieser sich weigerte, eine Schlacht zu schlagen, weil es ihm die Eingeweide der Opferthiere verböten, an die Worte: „du willst also einem Stückchen Kalbfleisch mehr glauben, als einem erfahrnen Feldherrn?“ — um sich zu überzeugen, daß auch bereits schon die Alten das sich im Kalbfleisch offenbarende Wesen als ein nicht vom Kalbfleisch zu unterscheidendes erkannten, daß folglich, weiter gegangen und geschlossen, überhaupt das in der Natur sich offenbarende Wesen nicht von der Natur zu unterscheiden ist.

29.
Die Theodicee.

Die Götter sind die Wünsche, die ihrer Erfüllung, ihrer Thatkraft, ihrer Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit gewissen Wünsche der Menschen — als vorsehende, d. i. gute, menschenfreundliche, wohlwollende Götter die herzlichen, wohlwollenden Wünsche derselben, daß kein moralisches und physisches Uebel sei. „O wenn (לוּ wenn, o wenn, o si! utinam) mein Volk, wünscht der hebräische Gott Jehovah, auf mich hörte, Israel auf meinen Wegen wandelte, in Kurzem würde ich ihre Feinde unterdrücken und gegen ihre Dränger meine Hand wenden“. (Psalm 81, 14. 15.) „Ach, seufzt derselbe, ach (d. h. o wenn doch, wie sehr wünschte ich, utinam, מִי־יִתֵּן, wörtlich: wer wird geben? eine Redensart, wodurch sehr häufig die Hebräer den Optativ ausdrücken) daß sie ein solches Herz hätten, mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote ihr Lebenlang, auf daß es ihnen wohlginge und ihren Kindern ewiglich“. (5. Mos. 5, 29.) Wie deutlich ist hier ausgesprochen, daß der Gott der Israeliten nur der Wunsch ihres moralischen und physischen Wohls ist! [62] „Gott bekümmert sich um das Leben der Menschen und bemerkt die Handlungen der Einzelnen und will, verlangt, begehrt, wünscht, daß sie gut und weise seien“, eosque sapientes ac bonos esse desiderat (Lact. de ira Dei 17; an einer andern Stelle, Div. Inst. 6, 13: purgari homines a peccatis maxime cupit). Was heißt das anders als: Gott ist der Wunsch, das Verlangen, die Sehnsucht, gut und weise zu sein?

Nur diese Definition oder Wesensbestimmung der Götter ist die einzige wahrhafte Theodicee, die einzige widerspruchslose Rechtfertigung des Widerspruchs, daß trotz ihres Willens, daß kein

Uebel sei, doch so viel Uebel ist. Macht man dagegen die Götter aus Wünschen zu Wesen, zu außer dem Menschen existirenden Wesen, aus Gemüthskräften zu Naturkräften, aus Regenten des menschlichen Herzens zu Regenten der wirklichen Welt, so kann man diesen Widerspruch nur durch Widersprüche mit dem Willen, der Macht, kurz dem Wesen der Götter lösen, die Götter nur durch Gründe vertheidigen, welche scheinbar dem Theismus, in Wahrheit aber nur dem Atheismus, dem Materialismus oder Naturalismus das Wort reden. Das Uebel, heißt es z. B. auf dem Standpunkt dieser Theodiceen, ist nur ein Uebel für den Theil, den Einzelnen, aber nicht für das Ganze, das Universum. Richtig; aber nur vom Standpunkt des Universums, des Gegenstandes des Naturalismus; denn eben, weil kein Uebel für das Ganze, so ist auch kein Gott für das Ganze. Das Ganze braucht keinen Arzt; es heilt und erhält sich durch sich selbst. Was sind Millionen Menschen, die heute jammervoll zu Grunde gehen, für die Menschheit im Ganzen? Sie verschwinden, ohne eine Lücke zu lassen, denn neue Millionen setzt die Zeugungskraft der Natur an ihre Stelle. Aber Gott ist ein Wesen, welches gerade diese Gleichgültigkeit des Theils für das Ganze aufhebt, sich mit innigster Theilnahme für jeden Einzelnen interessirt, — O tu bone omnipotens qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures et sic omnes tamquam singulos (August. Confess. 3, 11) — nicht also mit einer oberflächlichen allgemeinen, sondern besonderer, ja besonderster Vorsehung, providentia specialissima über dem Einzelnen wacht, ihm sogar die troſtreiche Versicherung gibt, daß auch nicht ein Haar von seinem Haupte verloren geht, qui eis etiam de capillorum suorum integritate securitatem dedit. (Aug. de Civ. D. 13, 20.)

„Das Uebel, heißt es ferner, ist unvermeidlich, ja nothwen-

dig. Es gibt kein Gut ohne Uebel. Was wäre überdieß ein Leben ohne Uebel und Leiden, also ohne Kampf und Arbeit anders, als ein reines Schlaraffenleben?" Aber wenn das Uebel nothwendig, so sind die Götter überflüssig; denn der Satz: es ist ein Gott, hat nur den Sinn: es soll kein Uebel sein; es ist kein Uebel in Gott; Gott ist das Soll-sein als Sein. Wenn daher ein Leben ohne Uebel ein Schlaraffenleben, so trifft dieser Vorwurf vor Allem das Götterleben. „Daß der Tod ein Uebel ist, sagt die geistreiche Sappho bei Aristoteles, ist ein Urtheil der Götter selbst, sonst wären sie gestorben". Daß es ein Leben ohne alle Uebel, sowohl moralische, als physische gibt, und dieses Leben erst das wahre ist, das ist ein Urtheil der Götter selbst, denn sonst wären sie so elend, wie die Menschen, wären sie keine Götter. Wie kann man also die Uebel, es sei aus welchem Grunde es wolle, rechtfertigen, ohne die Götter lächerlich zu machen, und ohne mit der Unmöglichkeit einer Welt oder eines Lebens ohne Uebel zugleich auch indirect die Unmöglichkeit der Götter selbst zu beweisen? Wie ganz anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir erkennen und bekennen, daß die Götter wohl den guten Willen, aber nicht die Macht haben, die Uebel der Welt aufzuheben, daß sie nur so viel Gutes wirken können, als eben die Beschaffenheit, die Naturnothwendigkeit der prosaischen Wirklichkeit ihnen zu wirken verstattet, kurz, daß ihre Macht, ihr Wesen nur die Macht, nur das Wesen der menschlichen Wünsche ist.

„Warum, fragen die Heiden die Christen bei Arnobius (adv. Gent. l. 2.), leidet denn euer allmächtiger und nach eurem Glauben um euer Heil und Wohl besorgter Gott, daß ihr so viele Verfolgungen, so viele Qualen und Strafen auszustehen habt? Warum, frage ich dagegen, antwortet Arnobius, lebt denn auch ihr, die ihr doch so große und so unzählige Götter verehrt und

ihnen heilige Wohnsitze errichtet, goldene Bildnisse macht, Heerden von Thieren schlachtet, volle Weihrauchkästchen vor den Altären verrauchen laßt, nicht frei von den vielen Lebensgefahren und Stürmen, womit euch täglich verderbliche Geschicke mannigfaltigster Art verfolgen? Warum, sage ich, unterlassen es eure Götter, von euch abzuwenden Krankheiten und Unpäßlichkeiten aller Art, Schiffbrüche, Einstürze, Feuersbrünste, Seuchen, Unfruchtbarkeit, Kinderverlust, Güterbeschlagnahme, Zwistigkeiten, Kriege, Feindschaften, Städteeroberungen und Sclaverei?" „Durch das Meer, sagt derselbe im dritten Buch zu den Heiden, gewährt (der Gott) Portumnus den Reisenden die sicherste Seefahrt; warum aber wirft das wüthende Meer so oft die Trümmer grausamer Schiffbrüche aus? Heilsamen und zuverlässigen Rath gibt unserm Denken Consus ein, aber warum verkehrt eine plötzliche Veränderung stets die Erfolge unsrer Beschlüsse ins Gegentheil? Dem größeren und kleineren Vieh stehen Pales und Janus als Wächter vor; aber warum unterlassen sie denn in feindseliger Unthätigkeit, wüthige Contagien und Seuchen von den Sommerweiden abzuwenden? Flora ... sorgt dafür, daß die Felder blühen, aber warum beschädigt und tödtet täglich die verderblichste Kälte die kleinen Knospen und heranwachsenden Pflanzen? Juno steht den Geburten vor und leistet den Niederkommenden Beistand; aber warum gehen täglich Tausende von Müttern zu Grunde durch muttermörderische Geburtswehen? Das Feuer ist im Schutze Vulcans und der Brennstoff unter seiner Regierung, aber warum läßt er denn so äußerst häufig die heiligen Tempel und vorzüglichern der Städte (?) durch die Gefräßigkeit der Flamme in Asche zusammensinken? .... Aesculapius steht dem Amte der Heilkunst vor, aber warum können denn mehrere Arten von Krankheiten und Körperleiden nicht geheilt werden, sondern wer-



den im Gegentheil unter der Hand der Heilkünstler nur schlimmer?“ Aber kann man denn diese peinlichen Fragen nur an die vielen Götter, nicht auch an den monotheistischen Gott richten? Ist es denn nicht der Sache nach eins, ob ich die Abwendung eines Uebels von einem Gotte erflehe, der nur in einer gewissen Sphäre Gott und allmächtig ist, nur ein bestimmtes Uebel heilen kann, oder von einem Gott, der in jeder Hinsicht allmächtig ist, alle Uebel ohne Unterschied heilen kann? Warum lassen sich hier also dieselben Fragen wiederholen, wenn man nur an die Stelle der Eigennamen den unbestimmten Gattungsnamen: Gott setzt? Warum anders, als weil eben die göttliche Macht nicht über die Macht des Wunsches hinausgeht, das göttliche Wesen nur das göttliche Wesen des menschlichen Wunsches ist?

„Aber die Götter sind ja Gesetzgeber; kein Gesetz ohne Gott. Wie reimt sich aber Gesetz und Wunsch zusammen?“ Ach! die Gesetze der Götter sind, wie die der Menschen, auch nur fromme Wünsche. So ist das Gesetz: du sollst nicht stehlen, du sollst nicht tödten nichts andres, als der Wunsch: es möge kein Diebstahl, kein Mord sein. Die Sprache hat nur eine und dieselbe Form für Bitten oder Wünschen und Befehlen. Es ist nur der Ton, der den bittenden Imperativ vom befehlenden unterscheidet. Der Wunsch ist ein humanes, liebevolles Gesetz — freilich auch nur für die Liebe und Freiheit — das Gesetz ein brutaler, herrischer Wunsch. Das Gesetz unterscheidet sich nur dadurch von einem andern ausgesprochnen, Andern verkündeten Wunsche, daß dieser seine Erfüllung dem guten Willen derselben überläßt, während das Gesetz ein Wunsch ist, der seine Erfüllung den Andern aufnöthigt, weil ihm die Macht zu Gebote steht, seine Nichterfüllung zu bestrafen — zu rächen; denn die Strafe ist eigentlich nur die Galle, der Zorn, den das vom Bewußtsein, daß es für

sich selbst nur ein ohnmächtiger Wunsch ist, an seiner Ehre gekränkte Gesetz an dem Urheber dieses demüthigenden Bewußtseins ausläßt. Ein gerechtes Gesetz ist das, welches allgemeine Wünsche zur Geltung bringt, Wünsche, die Jeder hat und anerkennt, wenn auch nur vielleicht in Beziehung auf sich selbst, insofern Keiner Gegenstand einer gesetzwidrigen Handlung sein will; ein ungerechtes Gesetz das, welches nur die selbstsüchtigen Wünsche einzelner mächtiger Personen oder Klassen geltend macht. So sagte Friedrich der Große (nisi fallor) von den zu seiner Zeit geltenden Gesetzen wider den Diebstahl, man sehe es ihnen an, daß sie von den Reichen gemacht, d. h. daß sie nur den Wünschen und Interessen der Reichen gemacht seien. Aber wie vielen Gesetzen alter und neuer Zeit sieht man es nicht an, daß sie nur selbstsüchtige Wünsche ausdrücken, Wünsche, die nur dadurch gesetzliche Macht erhalten haben, daß ihnen die rohe Strafgewalt schirmend zur Seite stand. Eben deßwegen aber, weil die Gesetze, auch die guten und rechtmäßigen, nur gute und rechtmäßige Wünsche sind, werden sie so oft ebensowenig erfüllt, als andere Wünsche, die nicht weniger gut und gerecht sind, aber nicht Gesetze sind und heißen, weil ihre Erfüllung oder Nichterfüllung für Andere ohne Interesse, ohne Nutzen und Schaden ist.

Wie läßt sich denn nun aber dieser Widerspruch gegen das Gesetz mit den Göttern zusammenreimen, wenn sie die Urheber des Gesetzes und zugleich wirkliche und allmächtige, weltbeherrschende Wesen sind? Ja, wenn die Götter diesen Widerspruch aufheben, wenn sie ihre Allmacht anwenden wollten, so würden sie die menschliche Freiheit aufheben. O wie einfältig und zugleich wie erbärmlich! Indem die Götter den Mord und Diebstahl verbieten, so wollen sie eben in dieser Beziehung die Freiheit des Menschen aufheben. Das Gesetz ist eine Fessel, und eben

deßwegen schlägt es den Uebertreter hintendrein in wirkliche Fesseln, d. h. verwandelt den geistigen, innerlichen Zwang, weil er seinen Zweck verfehlt hat, in sinnlichen, gewaltsamen Zwang. O ihr Götter! was wäret ihr für niederträchtige, verabscheuungswürdige Gesellen, wenn ihr, wie eure falschen Freunde und Schmeichler behaupten, nur deßwegen nicht mit dem Verbot zugleich die Freiheit, wider das Verbot zu handeln, als wohlthätige Schutzgeister momentan aufheben wolltet, um dann hintendrein als Racheteufel, sei's nun in der Hölle des Jenseits oder des Zuchthauses, sie für immer aufzuheben! Wenn der menschliche Gesetzgeber mit dem Verbot des Todtschlags nicht zugleich die Möglichkeit desselben, die Freiheit zum Todtschlagen aufhebt, so fehlt es ihm dazu nicht an gutem Willen, sondern nur an Macht, und eben deßwegen rächt er nicht nur hintendrein die Ohnmacht des Gesetzes durch die Gewaltthat der Strafe, sondern er wendet auch schon vorher alle nur immer möglichen Mittel an: Polizei, Religion, Erziehung, Lebensart, Diät, Beispiel, um die gesetzliche Tugend zur andern Natur, zur Sache unfreiwilliger Gewohnheit und Nothwendigkeit zu machen, und so die unselige Freiheit, wider die Gesetze zu handeln, schon im Mutterleibe zu ersticken. Wie gilt nun aber Dieses von den Göttern, welche nicht nur das Verbrechen verbieten, d. h. wollen, daß keines geschehe, sondern in ihrer Allmacht und Weltherrschaft auch die Mittel besitzen, diesen Willen zu verwirklichen! Oder sollten die Götter so heimtückisch, so betrügerisch gesinnt sein, wie gewisse christliche Theologen, welche öffentlich die Sünde mißbilligten, im Geheimen aber billigten? Nein! so denken die Götter nicht, am wenigsten die Götter der griechischen Helden, die noch nichts von dem bei uns so cultivirten Laster der Verstellung und Heuchelei wußten; „denn nicht, sagt z. B. Agamemnon, wird (bei) Lügnern, Betrügern,

ψευδέσσι (Voß: dem Betruge, ψεύδεσσι) Vater Zeus Helfer sein". (J. 4, 235.) Wenn Zeus den Meineid haßt oder verbietet, aber statt ihn zu verhindern, erst nach geschehener That — und auch dann nicht immer — an dem Meineidigen seine Wuth ausläßt, ihn mit seinem Donnerkeil zerschmettert, so läßt er nicht deßwegen den Meineid geschehen, weil er die Freiheit des Menschen zum Meineid nicht antasten will, um sich hinterlistig hintendrein das Vergnügen zu verschaffen, ihm mit der Freiheit zugleich auch das Leben zu nehmen, sondern nur deßwegen, weil er ihn leider! nicht verhindern kann, weil er ein durchaus menschlicher Gesetzgeber, weil Ζεὺς ὅρκιος, der Gott des Eidschwurs, nichts andres ist, als der Wunsch, daß der Eid heilig sei; daher der ὅρκος, der Eid selbst als ein Gott vorgestellt wird. Nur so reimt sich zusammen: Eidgott und Meineid, Gott und Mensch überhaupt, nur als Wunsch und That, als Denken und Sein, aber nicht als That und That, als Sein und Sein.

Es erhellt hieraus auch, wie verkehrt es ist, wenn man unterschiedslos aus einer und derselben Quelle die Naturgesetze und Menschengesetze ableitet. Allerdings sind auch die menschlichen Gesetze mittelbar, sofern als der Mensch selbst ein Naturwesen ist, in der Natur begründet, und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Besondern, indem das Gesetz sich nach der Naturbeschaffenheit von Land und Leuten richtet und richten muß, wie selbst der sonst so phantastisch idealistische Plato in seinen Gesetzen am Schlusse des fünften Buches anerkennt. Aber daraus folgt nicht, daß das, was die Natur im Menschen sagt, auch die Natur außer dem Menschen mit denselben Worten wiederholt, daß aus demselben Organe, derselben Kehle der Donner, die Stimme Gottes und die Stimme des Menschen hervorgeht, daß dieselbe Hand den Donnerkeil führt und die zehn Ge-



bote niederschreibt. Das Papier ist zuletzt auch nur ein Product der Pflanzenwelt; aber es wäre doch höchst komisch, wenn man deßwegen den Grundsatz: „was in der Wirkung, ist in der Ursache“ so, wie die Theisten bei ihrer Beweisführung, daß der Geist im Menschen von einem Geiste außer dem Menschen herkomme, anwenden, also mit Umgehung aller der vielfältigen Arbeiten und Vorgänge, welche zwischen dem Flachs und Papier in der Mitte liegen, die Natur selbst zu einem Papierfabrikanten machen wollte.

Die sogenannten Naturgesetze haben keine Aehnlichkeit mit den Gesetzen der Götter und Menschen, weil ungeachtet der Abweichungen und Störungen, welche die Naturkörper durch ihre gegenseitigen Einflüsse erleiden, die Wirkungen der Natur stets im Einklang mit dem Gesetz sind, es also keine ungesetzlichen Handlungen der Natur gibt, weil bei ihr Können und Müssen eins ist, weil sie nichts andres thun will, als sie thun kann und thun muß. Wären die sogenannten Gesetze der Natur ihr gegeben von Wesen, die von ihr unterschieden, so würde die Sonne ebenso leicht und oft von ihrer Bahn abweichen, als der Mensch von der Bahn des Gesetzes. Gesetze hat die Natur nur im Sinne des Menschen; Gesetz ist ein Bild, ein durchaus menschlicher, eben deßwegen so leicht mißverständlicher Ausdruck für Naturnothwendigkeit. Die Natur ist autonom, Selbstgesetzgeberin, d. h. das Gesetz ist absolut eins mit ihrem Wesen, gleichgültig, ob nun der Mensch in seiner Unwissenheit und Beschränktheit diesen Zusammenhang, diese Einheit von Gesetz und Natur in bestimmten Fällen nachweisen kann oder nicht. Selbst für den Menschen ist ja das, was wirklich Natur in ihm ist, kein Gesetz, weil ununterscheidbar eins mit ihm selbst. Gesetz ist nur da, wo das Gegentheil von dem, was es festsetzt, möglich ist; sein Bestreben ist

eben, diese Möglichkeit zur Unmöglichkeit zu machen. Das Gesetz ist der Affe der Nothwendigkeit, der das: Es kann nicht anders sein in das: Es soll nicht anders sein, als ich will, travestirt. Wie kommt also der Mensch dazu, der Natur Gesetze beizulegen? Nur dadurch, daß er von Allem, was in der Natur ist und geschieht, sich das Gegentheil als möglich vorstellen kann und wirklich vorstellt. Im Gegensatz zu diesem unbeschränkten Andersseinkönnen der menschlichen Einbildungskraft erscheint das wirkliche, so und so bestimmte Sein als ein Gesetz, das daher nothwendig auch auf einen positiven, willkürlichen, überhaupt menschlichen Gesetzgeber der Natur zurückweist.

Nicht nur aber die gesetzwidrigen, dem Götterwillen widersprechenden Handlungen, die Handlungen überhaupt beweisen, daß die Götter nur Wunschwesen sind. Die Menschen reden und beten zu den Göttern, als hinge Alles nur von den Göttern ab, als wäre nichts die Natur, nichts der Mensch, und doch handeln sie so, als hinge Alles nur von den natürlichen und menschlichen Kräften und Mitteln ab, als wären die Götter nichts; kurz die Menschen sind in ihrem Glauben, ihren Gebeten, ihren Worten Theisten, aber in ihren Handlungen Atheisten.

„Nicht durch Gelübde, sagt Cato bei Sallust (Bell. Cat. 52) und weibisches Flehen wird die Hülfe der Götter erworben; nichts gelingt ohne Wachsamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung. Wo du der Sorglosigkeit und Trägheit dich überlässest, flehst du umsonst die Götter an, sie sind erzürnt und feindlich gesinnt". Aber wenn nichts gelingt ohne Wachsamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung, wozu die Götter? Was sind sie, wenn sie mir dann nur helfen, wann ich mir selbst helfe? Die Griechen hatten das Sprüchwort: Arbeite selbst auch mit Athene's Beistand, *σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χεῖρα κίνει* (Adagia Graec. A. Schott. 1612. p. 149); ferner:

Selbst thu' erst was, dann ruf die Götter an, *αὐτός τι νῦν δρῶν, εἶτα τοὺς θεοὺς κάλει* (ibid. p. 378). Die Spartaner drückten sich so aus: „die Hand anlegend rufe das Glück an", *τὰν χεῖρα ποτιφέροντα τὰν τύχαν καλεῖν*, um anzudeuten, daß man die Götter nur anrufen solle, wenn man bereits die Hand ans Werk gelegt habe. (Plut. Lacon. Inst. ed. Xyl. p. 239.) Wenn der Steuermann, sagt derselbe (de Superst. p. 169), einen Sturm heranziehen sieht, so fleht er die Götter um Errettung an, aber während des Flehens zieht er das Steuerruder an sich, läßt die Segelstangen nieder und entkommt so dem Sturm. Hesiod heißt den Landmann vor dem Ackern und Säen die Pflugsterze haltend zum Zeus Chthonios und zur heiligen Demeter flehen. Aias bei Homer heißt vor seinem Zweikampf mit Hektor die Hellenen für ihn zu den Göttern flehen und rüstet sich dann während ihres Gebetes. Und erst als Agamemnon ihnen den Kampf gebietet, fleht er den Zeus um Sieg an; denn Gott ist die Hoffnung der Tugend oder Tapferkeit und nicht ein Vorwand zur Feigheit, *ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις.* Allerdings, wann der Mensch sich helfen kann und doch nichts thut, wie jener Ochsentreiber in den Fabeln des Babrios, welchem sein Wagen in einen Graben gefallen war, dann hat der Gott recht ihm zuzurufen: „Fasse die Räder an und stachle die Ochsen; zu den Göttern aber flehe, wenn du selbst auch was thust, oder du flehst umsonst". Aber, wann der Karren, wie es so oft der Fall, ohne Schuld so tief hinabgesunken ist, daß der Mensch nur noch den Wunsch, aber nicht mehr die Kraft hat, ihn herauszuziehen, warum helfen auch da die Götter nicht, wenn sie mehr sind und vermögen, als Wünsche?

Bei Aeschylos wirft sich der Chor der Jungfrauen beim Beginn der Belagerung Thebens von den sieben Fürsten vor den

Götterbildern nieder und ruft sie wehklagend um ihren Schutz an. „Schutzgötter dieses Landes ihr, auf, auf alle. Blickt auf der Jungfraun schutzflehende Schaar und wehrt die Knechtschaft von ihr. Aus Zeus Händen falle Schlachten entscheidend ein heiliges Siegesloos. Selige Göttin Onka du von den Mauern hilf, errette der sieben Thore Stadt". Eteokles gebietet ihnen Stillschweigen, um nicht durch ihr Jammergeschrei das Heer zu entmuthigen und fragt sie, ob sie glauben, daß der Schiffer, der im Meersturm vom Hintertheil sich auf das Verdeck flüchtet, dadurch sich Rettung schaffe. Sie antworten, daß sie aus Furcht und im Vertrauen auf die Götter ihre Zuflucht zu ihnen genommen hätten, um ihre Hülfe zu erflehen; und als Eteokles ihnen zumuthet, sie möchten lieber flehen, daß der Thurm die Geschosse der Feinde abhalte, entgegnen sie, daß auch dieß bei den Göttern stehe. Eteokles erwiedert hierauf, daß die Götter selbst die eingenommenen Städte verließen und daß die einzige Quelle des Heils der Gehorsam sei. Doch der Weiberchor läßt sich in seinem Gottvertrauen nicht irre machen und sagt: die Macht der Götter geht noch weit darüber, *θεοῖς δ' ἔτ' ἰσχὺς καθυπερτέρα.* (V. 86—197.) Die Weiber haben Recht, wenn sie sich nur an die Götter halten, Recht, wenn sie beten: „möge Zeus die Feinde aus den Mauern hinauswerfen und mit seinem Blitz erschlagen!" (V. 588.) Denn was sind die menschlichen Speere gegen die Blitze des Zeus? Was menschliche Kraft überhaupt gegen die Allmacht der Götter? Und das Gebet ist das einzige, dem Menschen zu Gebote stehende Mittel, diese Allmacht in Thätigkeit zu versetzen und sich anzueignen, das einzige, rein religiöse Organ der Religion, die einzige, nicht nur theoretische, sondern praktische, lebendige Definition von der Natur der Götter, das einzige ächte, unverfälschte Glaubensbekenntniß, denn wodurch anders als durch

das Gebet kann ich ohne Beimischung von „atheistischem“ Natur- und Selbstvertrauen bethätigen und bestätigen den Glauben an die Allmacht, die Vorsehung und Güte der Götter? Nicht ja nur an die Allmacht allein, sondern zugleich an die Liebe der Götter wendet sich der Mensch im Gebete, wie z. B. gleich hier auch in diesem Chor die Götter *φιλοπτόλιες*, Stadtfreunde genannt werden. Wenn daher der Scholiast zum Apollonios Rhodios (1, 247) den Dichter deßwegen lobt, weil er so richtig die Natur zeichne, indem er die Männer an die Vollendung des Werks denken, die Weiber aber als die schwächeren Wesen nur beten und flehen lasse — *ταῖς δὲ γυναιξὶν, ἐπεὶ ἀσθενέστεραι, εὐχὰς καὶ ἱκεσίας ποιεῖ* — so hat er damit unwissentlich den Glauben, die Religion nur zu einer Sache der Weiber gemacht; denn aus dem Glauben an die Götter als solche kommen nur Gebete, nur gottesdienstliche Handlungen, aber keine Werke, keine Thaten. Gegenstand der Religion ist nur, was Gegenstand des Wunsches und eben damit des Gebetes ist, gleichwie Gegenstand der Moral, der Tugend ist, was ein Gegenstand des menschlichen Thuns, was im Bereich und Umfang der menschlichen Kraft liegt. Darum betet der Chor der Jungfrauen, d. h. kämpft mit religiösen Waffen, weil er die Waffen des Kriegs, der Tapferkeit nicht führen kann. Er ist aber dazu nicht nur durch seine weibliche Natur berechtigt, sondern zugleich auch durch die Natur der Götter, denn sie vermögen ja Alles. Aber ebenso berechtigt ist der Mann und zwar gleichfalls nicht einseitig, sondern durch die Götter, weil sie, obwohl sie Alles (im Glauben) können, doch Nichts (in Wirklichkeit) thun, wenn er zum Gebet, statt zu den Waffen greift. Bete, sagt das Weib, die Religion, aber arbeite! handle! wage! der Mann, die Thatkraft der Tugend. Die Unternehmenden, die Muthigen unterstützt Gott selbst, wie Ovid sagt: Audentes Deus

ipse juvat (Met. 10, 586), oder wie es Ennius (Macrobius Saturn. 6, 1) und Virgil (Aen. 10, 285) richtiger ausdrücken: die Muthigen unterstützt das Glück: audentes fortuna juvat — Sätze, die aber erst ihren wahren Ausdruck und Sinn in dem ovidischen Verse finden: Jeder fürwahr ist Selber sich Gott, nicht weicht unthätigem Beten das Schicksal, sibi quisque profecto fit Deus: ignavis precibus fortuna repugnat. (Met. 8, 72.)

In der That: wie können die Götter sich einen Sieg zuschreiben, den ich mit äußerster Anstrengung, mit Aufopferung aller meiner Güter, mit Aufbietung meiner letzten Kräfte, im Schweiß und Blut des Todeskampfs μόγις mit knapper Noth errungen habe? Was ist das für ein Geschenk, das ich mir erhandelt, an das ich meinen letzten Heller gewandt habe? Was sind das für Gnadenbezeigungen, die sich nur durch Keulenschläge und Lanzenstiche beim Menschen insinuiren? Doch ich will euch selbst, ihr Götter, nicht beimessen, was nur die religiöse Schmeichelei euch zuschreibt. Ihr seid gerecht, und die Gerechtigkeit verlangt, daß dem, der die Mühe der Arbeit hat, auch der Lohn, das Verdienst der Arbeit werde. Natürlich oder menschlich ist der Kampf, menschlich der Sieg; denn wie läßt sich der Sieg vom Kampfe, der Tod des Feindes vom Tödten trennen? — göttlich ist nur der Wunsch des Sieges und die Freude über den wirklich errungenen Sieg, d. h. den erfüllten Wunsch. Ist der Kampf glücklich überstanden, so ist er auch schon vergessen, ja es ist jetzt oft unbegreiflich, wie man nur alle diese Schwierigkeiten hat überwinden, diese Gefahren bestehen können; der Sieg erscheint als ein Wunder — victamque quamvis videat, haud credit sibi potuisse vinci Sen. Troias 1, 25 —; die Freude über ihn ist zu überschwänglich, zu idealistisch, als daß sie sich in ihrer Seligkeit durch den Gedanken an den Materialismus des vergossenen Blutes und



Schweißes stören lassen sollte; sie weiß von keiner andern Voraussetzung und Vorbedingung als dem gleichfalls idealistischen, an die Götter gerichteten Siegeswunsch, der ihr nun erfüllt ist; sie fühlt sich daher auch nur den seligen, himmlischen Wesen verbunden und verwandt. So nur erklärt und begreift sich das Hendiadys von Gott und Mensch, wie es sich z. B. in folgenden Versen Homers ausspricht: „ich kämpft' ihm entgegen und Ruhm (d. h. hier Sieg, εὖχος) verlieh mir Athene" (J. 7, 154), „wenn ich jenen erleg' (ἕλω) und Ruhm mir gewähret Apollon" (J. 7, 81), „daß ich tödte, wen Gott mir gewährt (πόρῃ) und die Schenkel erreichen" (ich mit den Füßen erreiche, einhole, ποσσὶ κιχείω, J. 6, 228). Kämpfen, den Feind mit den Füßen erreichen, ihn erlegen ist also Menschensache, aber der Ruhm, ihn erreicht, erlegt, besiegt zu haben, die aus dem κρητὴρ ἐλεύθερος (J. 6, 528), dem Becher der Freiheit von den Sorgen und Mühen des Kampfs geschöpfte Wonne ist Gottessache. Das heißt aber zuletzt wieder nichts andres als: der gespannte, der angestrengte, der vollendende Wunsch ist und heißt Mensch, aber der vollendete, der befriedigte, der nichts mehr bedürfende Wunsch ist und heißt Gott. Ehe oder wenn der Bogenschütze seinen Pfeil abschleudert, fleht er zu Apollon, aber nicht zu ihm als Arzt oder Citherspieler, sondern zu dem Bogenberühmten — εὔχεο δ' Ἀπόλλωνι κλυτοτόξῳ. (J. 4, 101.) Warum? weil der göttliche Bogenschütze nichts andres ist, als der seines Erfolgs gewisse, im Glauben erfüllte Wunsch des menschlichen Bogenschützen, sein Ziel zu treffen.

30.

Die Offenbarung.

„„Die Götter der Menschen sind die Wünsche der Menschen"". „Ja wohl: die Götter, aber nicht Gott, der Eine allein wahre Gott, der sich selbst im Christenthum dem Menschen geoffenbart hat, der daher nicht mehr aus der Anthropologie erklärt werden kann, der ein vom Menschen himmelweit verschiedenes, ein absolut göttliches, pur theologisches Wesen ist". Aber die Vorstellung der Offenbarung, wodurch die Christen bei sich eine Ausnahme von den Gesetzen der Anthropologie, einen wesentlichen Unterschied zwischen sich und den Heiden, zwischen dem christlichen und nicht christlichen Gott begründen wollen, ist gerade eine diesen Gesetzen entsprechende, eine auf dem Standpunkt des Götterglaubens nothwendige, eine durchaus menschliche, eine daher auch der heidnischen Religion angehörige Vorstellung. „Sagt mir anjetzt, ihr Musen, olympische Höhen bewohnend; denn ihr seid Göttinnen und wart bei allem und wißt es; unser Wissen ist nichts, wir horchen allein dem Gerüchte". So fleht Homer die Musen an (J. 2, 483), aber wir wissen bereits, daß kein gerechtes Gebet bei Homer von den Göttern unerhört bleibt. Auch Homer ist daher eine Offenbarung, eine Bibel — aber eine Bibel freilich der Anthropologie, nicht der Theologie — auch er ein gotterfüllter, gottbegeisterter Sänger — aber, wie sich von selbst versteht, ein nicht von dem Gott des hebräischen Zions, sondern nur dem Gott des griechischen Olymps begeisterter Sänger. „Lehre mich selbst, wer du bist, denn täuschend ist menschliches Meinen", ipsa doce quae sis, hominum sententia fallax, sagt Ovid in seinen Fasten (5, 191) zur Göttin der Blumen, zur Flora. „Vernimm, sagt derselbe ebendaselbst 5, 449, in Betreff des religiösen Festes



der Lemurien, den Grund des Namens. Der Gott selbst (hier Mercur) hat denselben mir bekannt gemacht"; ex ipso cognita caussa Deo est. Wenngleich bei Ovid und andern spätern Dichtern dergleichen Götteroffenbarungen nur noch dichterische, nicht zugleich auch religiöse Bedeutung haben, so bekunden sie doch immerhin den innigen, unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Götterglauben und Offenbarungsglauben.

Peut-on penser que si Dieu existe en effet, il ne se soit pas révélé aux hommes? Les idées de Dieu révélé et de Dieu existant ne se présentent-elles pas comme indissolublement liées? de Luc. (Précis de la Phil. de Bacon T. 2. p. 185.) Was aber hier nur in Bezug auf den monotheistischen Gott gesagt ist, gilt auch von den Göttern des Polytheismus, selbst von den Göttern, die bloße Naturgegenstände sind. Daß die Sonne ist und daß sie so ist, wie sie ist, woher weiß ich das? aus mir selbst? Mit Nichten! die Sonne selbst hat mir ihr Dasein und Wesen geoffenbart; was ich weiß von ihr, weiß ich nur durch ihre Erleuchtung. Die Götter sind aber, selbst wenn sie nur blanke Naturwesen sind, wie die Sonne, zugleich lebendige und zwar menschlich lebendige Wesen. Die Offenbarung ihrer Existenz ist daher zugleich die Offenbarung ihres Willens. Indem die Sonne als Licht sich mir offenbart, sagt sie mir, daß ihr Wille ist: es sei keine Finsterniß, daß sie keine Freude am Dunkeln hat, daß ich ihr also meine Verehrung und Dankbarkeit nur auf eine diesem ihrem geoffenbarten Willen entsprechende Weise bezeigen kann. Jedem Wesen kann ich nur Ehre und Freude erweisen, wenn ich ihm thue, was nach seinem Sinn und Willen ist; was dieses aber ist, das kann ich nicht aus mir errathen und wissen, nicht nach meinem eignen Gutdünken ermessen, sonst beleidige ich es vielleicht mit bestem Willen, statt es zu ehren. *Αὐτὸς ἔφα*,

Er hat's gesagt, Er selbst, der Meister, nicht ich der Schüler, der Herr, nicht ich der Diener, der Gott, nicht ich der Mensch; ich sage nur nach, was er mir vorgesagt, gleichgültig, ob durch Handlungen, die zum Auge, oder durch Worte, die zum Verstande sprechen.

Diesen Glauben setzt jeder Götterglaube und Götterdienst voraus. So machten die Griechen und Römer nicht sich, sondern ihre Götter zu den Erfindern oder Urhebern ihrer religiösen Gebräuche, Feste und Hymnen. [63] „Ich bin Demeter — mit diesen Worten offenbart sich die göttliche Stifterin der eleusinischen Mysterien im Hause des eleusinischen Königs Keleus in ihrer göttlichen Majestät — erbauet mir einen großen Tempel und Altar, die heiligen Gebräuche werde ich selbst euch lehren — *ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι* — wie ihr in Zukunft durch heilige Opfer mich versöhnen könnt!" (Hymn. in Cer. 268—74.) „Nackt, heißt es bei Ovid vom Feste des Pan oder Faunus, schwärmt und läuft der Gott selbst herum, nackt heißt er darum auch seine Diener laufen." Ipse Deus nudus nudos jubet ire ministros. (Fast. 2, 287.) Der Unterschied ist nur dieser: Der christliche Theolog sagt: ich glaube von Gott, was er selbst befiehlt, von ihm zu glauben, was er selbst von sich aussagt; der christliche Philosoph: ich denke nur von Gott, was er selbst von sich denkt, was er mir vorgedacht; der lebendige, geistsinnliche Grieche: ich singe nur von Gott, was Gott von sich selbst mir vorgesungen, ich tanze nur mit meinen kunstverständigen Füßen — *ἐπισταμένοισι πόδεσσιν* J. 18, 599 — und meinen beredten Händen — *ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν* Lucian. de Saltat. 63 (ed. Tauchn.) — einen religiösen Tanz, den mir Gott selbst vorgetanzt hat. So tanzen in Hesiods Theogonie die Musen auf dem Helikon um den Altar des Zeus; in der sog. Homerischen Hymne auf

Apollo im Olymp die schöngelockten Charitinnen, die heitern Horen, die Harmonia, die Hebe und Aphrodite, einander an den Händen haltend, und Apollo, die Cither spielend. Pindar nennt den Apollo einen Tänzer, ὀρχηστήν, und Eumelos oder Arktinos führt irgendwo selbst den Vater der Götter und Menschen tanzend vor, τὸν Δία ὀρχούμενόν που παράγει. (Athen. Deipn. 1, 40.)

Es ist aber gar nicht nothwendig, daß die Götter selbst tanzen oder bestimmte Tänze den Menschen offenbaren; es genügt, daß der Tanz nur deßwegen gottesdienstliche Bedeutung hat, nur deßwegen den Göttern zur Ehre und Freude aufgeführt wird, weil der Tanz selbst ein göttliches, gottwohlgefälliges Werk ist. [64] Was aber gottwohlgefällig ist, das weiß der Mensch nur aus Gott, nur durch Offenbarung. So bat Phidias — gleichgültig, ob nach einer gleichzeitigen oder erst spät nach seinem Tode entstandenen Sage — nachdem er die Bildsäule des olympischen Zeus vollendet hatte, den Gott, er möchte ihm ein Zeichen geben, ob das Werk nach seinem Sinne sei, und sogleich bezeugte der Gott sein Wohlgefallen daran durch einen Blitzstrahl (Paus. 5, 11, 4), so daß also Dio Chrysostomus Recht hat, wenn er die Bildsäule des Phidias unter allen Bildsäulen auf Erden nicht nur die schönste, sondern auch gottgeliebteste nennt, θεοφιλέστατον. (Orat. 12, 25. ed. Emper.) Ebenso bat Epopeus, ein alter Herrscher von Sikyon, nachdem er einen Tempel der Athene erbaut hatte, die Göttin, sie möchte ihm anzeigen oder beweisen, ob der vollendete Tempel nach ihrem Sinne sei, und nachdem er so gebetet hatte, soll Oel vor dem Tempel geflossen sein. (Paus. 2, 6, 2.)

Die Götter offenbaren aber nicht nur, was sich unmittelbar auf ihre Verehrung bezieht, sondern auch, was den Menschen in der Zukunft bevorsteht und was sie thun und lassen sollen. Die Offenbarung richtet sich, selbst nach der Behauptung der Christen,

nach der Zeit, nach den jeweiligen Bedürfnissen und Fassungskräften der Menschheit; die den Bedürfnissen, Wünschen und Vorstellungen des Alterthums entsprechende Offenbarung war aber vor Allem die Mantik, die Divination, die Weissagung. „Wenn wir Das festhalten — sagen selbst noch die stoischen Philosophen — und dieses scheint mir wenigstens unwiderleglich, daß Götter sind und ihre Vorsehung die Welt regiert und daß sie sich um die menschlichen Angelegenheiten und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern im Einzelnen bekümmern, so ist es wahrlich nothwendig, daß die Götter den Menschen die Zukunft anzeigen", profecto hominibus a diis futura significari necesse est. (Cic. de div. 1, 51.) „Wenn Götter sind, heißt es ebendaselbst (1, 38), und sie machen nicht vorher den Menschen das Zukünftige klar (declarant), so lieben sie entweder nicht die Menschen, oder wissen nicht, was sich ereignen wird, oder glauben, es liege den Menschen nichts an dem Wissen der Zukunft, oder sie halten es unter ihrer Würde, den Menschen das Zukünftige vorher anzuzeigen, oder es können nicht einmal die Götter selbst dasselbe anzeigen. Aber die Götter lieben uns, denn sie sind wohlthätig und dem Menschengeschlecht befreundet, sie wissen, was von ihnen selbst angeordnet und bestimmt ist; uns selbst liegt aber daran, das Zukünftige zu wissen, denn dieses Wissen macht uns vorsichtiger; auch halten die Götter es nicht unter ihrer Würde, uns das Zukünftige anzuzeigen, denn was geht über die Wohlthätigkeit? endlich haben sie auch die Macht dazu. Sind also keine Götter, so zeigen sie (natürlich) auch nicht die Zukunft an; es sind aber Götter, also zeigen sie dieselbe an." Welche Uebereinstimmung zwischen den Gründen der Heiden für die Nothwendigkeit der Divination und den Gründen der Christen für die Nothwendigkeit der Offenbarung, die necessitas revelationis!

Gott weiß Alles, das heißt Alles, was der Mensch nicht weiß, aber zu wissen wünscht; denn abgesehen von dieser nähern Bestimmung hat die göttliche Allwissenheit für den Menschen kein Pathos, kein Interesse, keinen Sinn. „Sage mir du, — so spricht in der Odyssee 4, 468 der von widrigen Winden an seiner Heimkehr verhinderte Menelaos zum Proteus — denn alles ja wissen die Götter: Wer der Unsterblichen ists, der mich hält und die Reise verhindert, Und wie gelang ich heim auf des Meers fischwimmelnden Fluthen?" Das heißt: sage mir's, denn alles ja weißt du als Gott, was ich als Mensch zu wissen verlange, aber leider! nicht weiß. Wie aber hier Menelaos von dem göttlichen Proteus, obgleich dieser „des Meeres Tiefen gesammt durchschauet", nicht zu erfahren wünscht, wie tief das Meer, wie groß die Anzahl der Fischarten, wie beschaffen der salzige Abgrund, sondern nur, wie er in seine geliebte Heimath heimgelange; so verlangt auch der Mensch überhaupt, wenigstens von seinen Göttern, nicht zu wissen, was die gelehrten Herren zu wissen verlangen, sondern nur, was zu seinem Heil und Glück ihm zu wissen nöthig ist. Die Nothwendigkeit, dieses zu wissen, ist die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung. „Wenn es uns unmöglich ist (*εἰ ἀδυνατοῦμεν*), das uns Zuträgliche in Betreff des Zukünftigen vorauszusehen, so stehen uns — ein Beweis, wie sehr sie für die Menschen sorgen — die Götter bei, indem sie auf unser Anfragen uns den Ausgang anzeigen und lehren, wie es am besten zu machen ist." Sokrates bei Xenophon (Mem. 4, 3, 12). Aber ebenso heißt es bei den Christen (z. B. Buddei Inst. Theol. Dogm. 1, 2, 1): „da die Schwäche der menschlichen Vernunft so groß ist, daß sie den wahren und ächten Weg zum Heil (Wohl, salutem) uns nicht zeigen kann, so war es der Güte Gottes ganz angemessen, daß er selbst durch eine besondere

Offenbarung uns seinen Willen kund machte, um das ewige Heil zu erlangen." Dort, wie hier, offenbart die Gottheit ihren Willen, aber dort, wie hier, ist der Zweck und Gegenstand dieses Willens nur das Wohl, das Glück des Menschen — das Unglück nur insofern, als der Mensch diesem geoffenbarten Willen nicht Folge leistet. „So — nämlich wie gegen Crassus, der die Vernachlässigung der abmahnenden Wunderzeichen der Götter im Partherkrieg mit der Niederlage seines Heers und dem Verluste seines Lebens büßte — so ergrimmen die Götter, wenn sie verachtet werden; so wird der menschliche Wille gezüchtigt, wenn er über den göttlichen sich hinwegsetzt." Sic Dii spreti excandescunt: sic humana consilia castigantur, ubi se coelestibus praeferunt. (Val. Max. 1, 6, 11.) Freilich offenbaren die Götter, weil sie über die Nothwendigkeit nichts vermögen, auch Dinge, die wohl vorausgewußt und vorausgesagt, aber deßwegen nicht abgeändert und vermieden werden können.

Die Christen haben die „mit Würde verbundene Einfachheit" der Bibel als ein formales Kennzeichen der göttlichen Offenbarung bezeichnet. Aber auch dieses Kennzeichen war den Heiden nicht unbekannt. So unterscheidet Artemidor die ärztlichen Vorschriften oder Heilverordnungen, welche die Götter den Menschen im Traume eingeben, durch ihre Einfachheit und Deutlichkeit von den Vorschriften, welche die Menschen selbst machen, und die oft so lächerlich sind, daß die Götter abgeschmackt, verschlagen und thöricht sein müßten, wenn sie wirklich die Urheber derselben wären. (Oneirocr. 4, 22.)

31.
Das Wesen des Christenthums.

So gut aber der Offenbarungsglaube als solcher ein nicht nur christlicher, sondern auch heidnischer, ein allgemein menschlicher Glaube ist; so gut ist auch das Wesen, das sich im Christenthum geoffenbart, ein der Anthropologie angehöriges, ein aus menschlichen Wünschen entsprungenes Wesen. „Wahrlich ich sage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehret (*ἐπεθύμησαν*, Luc. 10, 24: *ἠθέλησαν*) zu sehen, das ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, das ihr höret, und haben es nicht gehöret." Matth. 13, 17. Beim Propheten Haggai 2, 8 — eine Stelle, die jedoch von Vielen anders erklärt und übersetzt wird, so schon von der Septuaginta — heißt sogar der Messias die Sehnsucht (der Gegenstand der Sehnsucht, desiderium, desideratus) aller Völker. Der Erscheinung des Messias ist also der Wunsch des Messias vorausgegangen. Was ist aber das Wesen dieses erwünschten Messias? was also das Wesen des Christenthums?

Das Wesen des Christenthums ist nicht etwa, wie Dogmatiker wollen, das Dogma der heiligen Dreieinigkeit, denn es gilt von der Dogmatik, wie sich zeigen wird, was vom Himmelreich: „die da sind die Ersten, sind die Letzten und die Letzten die Ersten" (Matth. 19, 30); ist nicht die Versöhnung des Menschen mit Gott oder die Sündenvergebung, denn sie ist nur Mittel, nicht Zweck, und „es ist leichter zu sagen: deine Sünden sind dir vergeben (d. h. deine Sündenstrafe erlassen), als zu sagen: stehe auf und wandle" (Matth. 9, 5); ist nicht die Moral oder Sittlichkeit der modernen Sittlichkeitsprediger, denn sie ist nur die Bedingung — oder auch Folge — des Himmelreichs, aber nicht das Him-

melreich selbst, nur die Person des Täufers und Bußpredigers Johannes, aber nicht der Messias, der sich vielmehr dadurch als Messias ankündigt und beweist, daß „die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Todten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt" (Matth. 11, 5); ist nicht der „Geist" der modernen Spiritualisten und Idealisten, denn obwohl es heißt: „Gott ist ein Geist", so heißt es doch nicht: Gott ist ein Gott der Geister, sondern „der Lebenden, nicht der Todten" (Matth. 22, 32), aber Geister sind auch die Todten; daher der vom Tode auferstandene Christus, um zu beweisen, daß er derselbe, daß er lebendig sei, ausdrücklich verneint, daß er ein Geist sei, verneint mit Fleisch und Bein, mit Händen und Füßen (Luc. 24, 37—40), überdem gibt es im Christenthum nicht nur Geister, die im Menschen, sondern auch Geister, die in Schweinen hausen, nicht nur einen heiligen Geist, sondern auch böse und unsaubere Geister, nicht nur einen lebendig machenden Geist (1. Kor. 15, 45), sondern auch einen krankmachenden Geist oder Krankheitsgeist (*πνεῦμα ἀσθενείας*), wie namentlich das moderne Christenthum beweist, nicht nur einen Geist, der sich im Logos, im Wort äußert, sondern auch einen nichtssagenden, stummen oder stummmachenden Geist (*τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* Marc. 9, 25) — das Wesen des Christenthums ist das Leben — aber das himmlische, selige, ewige Leben, denn nur das selige, ewige Leben ist im Sinne des Christenthums Leben, wirkliches Leben, [65] daher so oft im N. T. das Leben, *ἡ ζωή* ohne weitern Beisatz nichts andres bedeutet, als das selige oder ewige Leben. „Also, heißt es im Johannes 3, 16, hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen (d. h. einzigen) Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben

haben." „Das ist aber der Wille deß, der mich gesandt hat, daß wer den Sohn siehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage" (nämlich zur ewigen Glückseligkeit, ad consequendam beatam vitam) (Joh. 6, 40). „Denn wie der Vater die Todten auferweckt und macht sie lebendig, also auch der Sohn macht lebendig welche er will." (Joh. 5, 21.) „So die Todten nicht auferstehn, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel" (*ματαία*, fallax, infructuosa, 1. Kor. 15, 16. 17). „Auf dem Tode und der Auferstehung Christi beruht das ganze Evangelium." (Calvin, Comment. in Epist. Pauli zu dieser Stelle.) „Wenn man die Auferstehung aufhebt, so hebt man das ganze Evangelium auf, vereitelt die Kraft Christi, richtet die ganze Religion zu Grunde. Denn wozu ist Christus gestorben und auferstanden, außer dazu, daß er uns einst vom Tode erlöst zum ewigen Leben zusammenruft." (Ders., Comment. in I. Ep. Petri 3, 4.) „Wir sterben mit Freuden Christum bekennend . . . im Verlangen nach der Unvergänglichkeit dulden wir Alles, um das Ersehnte oder Erwünschte von Dem zu empfangen, der es geben kann", *ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν*. (Justinus Martyr pro Christ. Apol. II. p. 78. Just. Opp. item Athenagorae etc. Tract. Col. 1686.) „In der Hoffnung des ewigen Lebens verachten wir dieses Leben", *ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν*. (Athenagorae Apol. vel Legat. pro Christ. p. 36.) „Wir sind überzeugt, daß wir von diesem Leben befreit, ein anderes Leben leben werden, ein besseres als das hiesige, ein himmlisches, nicht irdisches, wo wir bei Gott und mit Gott unveränderlich und ohne Leiden der Seele, nicht als Fleisch, auch wenn wir solches haben sollten, sondern

als himmlischer Geist bleiben werden, ... denn Gott hat uns nicht, wie Schafe und Lastthiere als Nebenwerk (nebenher, en passant, *πάρεργον*), nicht zu vergänglichem, verschwindendem Dasein gebildet." (Ders. ebend. p. 37.) „Ihr sollt, sagt Christus zu den Menschen, um sie zu sich zu rufen, nicht nur die Vernunft vor den unvernünftigen Thieren vorausbaben; vor allen sterblichen Wesen gebe ich euch allein die Unsterblichkeit (oder, wie es gleich darauf heißt, die Unverderblichkeit, die Unvergänglichkeit, *ἀφθαρσίαν*) zum Genuß." (Clemens Alex. Coh. ad Gent. 12, p. 188. ed. Wirceb. 1778.) „Der Logos (Christus), der auch das Leben im Anfang bei der Schöpfung gegeben als Demiurg (Werkmeister, Künstler), hat, als Lehrer erschienen, wohl zu leben (recht, gut, *τὸ εὖ ζῆν*) gelehrt, um hernach als Gott das ewige Leben (*τὸ ἀεὶ ζῆν*) zu gewähren." (Ders. ebend. 1. p. 15.) „Die Christen wissen, daß sie Fremdlinge auf Erden sind, unter den Auswärtigen (Heiden) leicht Feinde finden, aber Herkunft, Sitz, Hoffnung (die zu hoffenden Güter), Macht (Ansehn? gratia, in Folge der Gunst bei Gott), Würde im Himmel haben." (Tertullian. Apol. adv. Gent. 1. ed. Ritter.) „Die Menschen vor dem Christenthum, die Heiden suchten nicht im Himmel das höchste Gut; nein! abgefallen von dem höchsten Gute, welches deßwegen ewig und selig ist, weil es nicht gesehen, betastet und begriffen werden kann, und von den diesem Gute entsprechenden Tugenden, welche gleichfalls unsterblich sind, hingen sie ihr Herz an irdische, vergängliche, körperliche Güter und Götter." [66] (Lactant. Inst. Div. 4, 1. ed. J. G. Walch. 1735.) „Die Philosophen, welche die Wissenschaft oder Tugend für das höchste Gut hielten, waren zwar auf dem Wege zur Wahrheit, aber sie kamen nicht ans Ziel; und sie fanden deßwegen nicht das höchste Gut, weil sie es nicht im Höchsten, sondern im Niedrigsten such-

ten. Das Höchste ist aber nur der Himmel und Gott, woher der Geist entspringt. Obgleich daher einige Philosophen das höchste Gut nicht in den Körper, sondern den Geist verlegten, so fielen sie doch wieder auf den Körper zurück, weil sie das höchste Gut auf dieses Leben bezogen, welches sich mit dem Körper schließt. Aber die Seligkeit kommt dem Menschen nicht so zu, wie es die Philosophen meinen, nämlich so, daß er dann selig ist, wann er im Körper lebt, welcher nothwendig zu Grunde geht, sondern dann, wann die Seele befreit von der Gemeinschaft des Körpers nur im Geiste lebt." [67] (Ders. ebend. 3, 12.) „Wegen des ewigen Lebens muß Jeder ein Christ sein", propter vitam aeternam quisque debeat esse Christianus. (Augustin. de Civ. D. 5, 25. ed. Tauchn.) „Nur allein des ewigen Lebens wegen sind wir eigentlich Christen", vita aeterna . . . propter quam unam proprie nos Christiani sumus. (Ders. ebend. 6, 10.) „Religiös muß man des andern Lebens wegen sein, wo gar keine Uebel mehr sind." (Ebend. 22, 22.) „Nicht wegen des gegenwärtigen Lebens, sondern wegen des zukünftigen seid ihr Christen geworden." (Sermones S. 366. A. Opp. Antwerp. 1701.) „Wer kann aber von den heidnischen Göttern das ewige Leben verlangen und erlangen?" (Ders. de Civ. D. 6, 6.) „Die Heiden hielten den Cultus dieser Götter für nothwendig für die Bedürfnisse dieses sterblichen Lebens; aber ihre Götter können nicht einmal irdische Güter gewähren, die man ihrer Macht unterworfen glaubt, geschweige das ewige Leben." (Ebend. 6, 1.) „Das ewige Leben, d. h. das ohne Ende glückselige Leben — denn nur das ewige Leben ist das selige, 7, 1 — gibt Der allein, der die wahre Glückseligkeit gibt." (Ebend. 7, 12.) „Die Gottesverehrung gebührt nur dem Gott, welcher wahrer Gott ist und seine Verehrer zu Göttern macht", facitque suos cultores Deos. (Ebend. 10, 1.)

„Die Philosophen setzten das höchste Gut in dieses Leben, mochten sie es nun in den Körper oder Geist oder in beide setzen, aber wer könnte alle Leiden des menschlichen Lebens genügend schildern und aufzählen? Wir sind nur selig in der Hoffnung, wie der Apostel sagt Röm. 8, 24. Wie das Heil, so haben wir auch die Seligkeit noch nicht gegenwärtig, sondern erwarten sie von der Zukunft." (Ebend. 19, 4.) „Wenn uns diese Freude, d. h. das Mittel dem Tod zu entfliehen, Plato in seinem Phädon oder ein anderer aus der Schaar der Philosophen versprochen hätte, und er könnte dieses Versprechen leisten und ausführen, so wäre es ganz in der Ordnung, daß wir Den zum Gegenstand unserer Verehrung machten, von dem wir eine so große Gabe und Wohlthat erwarteten. Da nun aber Christus dieß nicht nur verheißen, sondern auch durch so viele Wunderkräfte gezeigt hat, daß er seine Verheißung erfüllen könne: was thun wir denn Ungehöriges oder weßwegen verdienen wir den Vorwurf der Thorheit, wenn wir uns dem Namen und der Majestät dessen unterwerfen, von dem wir hoffen, daß er uns ebensowohl von qualvollem Tode erretten, als uns das ewige Leben schenken werde?" (Arnobius l. 2. p. 39 ed. Elm.)

32.

Die Schöpfung aus Nichts.

Das den Christen vom Heiden unterscheidende Ziel, der Endzweck des christlichen Glaubens und Lebens ist also der Himmel, — „die Christen sind Uranopoliten, Himmelsbürger, während Sokrates, der heidnische Weise, sich Kosmopoliten, Weltbürger nannte" (J. Ch. Wolf, Curae phil. et crit. in Ep. ad Phil. 3, 20)

— der Himmel, d. h. die Seligkeit, das ewige Leben, das Heil (die Salus, Soteria), denn dieses ist nichts anderes als eben das „von der Herrschaft der Sünde und des Todes“ erlöste, das selige oder ewige Leben im Gegensatz zu dem ewigen Tode, dem ewigen Verderben und Unheil. Das Wesen aber, worin oder wodurch dieser Endzweck oder Endwunsch sich erfüllt, ist Gott — aber nicht der heidnische Gott, der die Natur zu seiner Voraussetzung, die Naturnothwendigkeit zur Grenze seiner Macht hat, sondern eben der christliche Gott, der Gott, der die Welt durch seinen bloßen Willen hervorgebracht, der daher der unumschränkte Herr und Meister der Natur oder Welt ist.

Was der Seligkeit und ihrer Bedingung: der Auferstehung widerspricht, und zwar nicht nur im Kopfe des Menschen, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit, mit Thatsachen, nicht mit Gründen, das ist zuletzt einzig und allein die Natur oder Welt. Wo ist Seligkeit, Seligkeit, wie sie sich der Christ denkt und wünscht, in dieser Welt? wie in ihr möglich? wie überhaupt möglich, wenn diese Welt, diese Natur die letzte, unübersteigliche Grenze des menschlichen Wesens und Lebens ist? Wie ist da und von daher Unsterblichkeit zu hoffen, wo augenscheinlich der Mensch oder wenigstens sein Leib — aber was ist der Mensch ohne diesen? — von der Macht zerstörender Elemente zu Staub zermalmt oder zu Asche verbrannt wird? Wie anders kann also dieser Widerspruch beseitigt, wie anders die Unsterblichkeit, die Seligkeit zur Gewißheit gebracht werden, als durch die Schöpfung, d. h. die vollständige Abhängigkeit der Natur von einem Wesen, dessen Macht Allmacht, dessen Wille aber die Seligkeit des Menschen ist? Was ist die Macht der Natur gegen die Allmacht? Wie sollte Der, der die Welt durch seinen bloßen Willen, d. h. aus Nichts gemacht, nicht aus dem Tode das Leben wieder her-

stellen können? Wie für eine Macht, für die kein Naturgesetz, keine Schranke besteht, außer die sie selbst willkürlich gesetzt, ein Leben ohne Tod, ohne Ende, ohne Uebel eine Unmöglichkeit sein?

„Wir warten des Heilands Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung (Wirksamkeit, Kraft, Macht, *κατὰ τὴν ἐνέργειαν*, secundum efficaciam), damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen." (Philipp. 3, 20. 21.) „„Nach der Wirksamkeit"", „weil nichts unglaublicher ist, nichts mehr dem fleischlichen Sinn widerspricht, als die Auferstehung, deßwegen stellt uns Paulus vor die Augen die unendliche Macht Gottes, die jeden Zweifel verschlingt; denn daher entspringt der Unglaube, daß wir die Sache nach den Schranken unsers Geistes bemessen. Wenn wir aber bedenken, daß Gott, der Alles aus Nichts erschaffen, der Erde und dem Meere und andern Elementen gebieten kann, daß sie gleichsam das ihnen anvertraute Gut wieder herausgeben, so erhebt sich sofort unser Geist zur festen Hoffnung und sogar geistigen Anschauung der Auferstehung." (Calvin, Comm. ad Philipp. 3, 21.) Kurz: die Seligkeit ist eine bloße, aus der Luft gegriffene Hypothese; sie hat kein Vermögen, sich zu begründen und zu behaupten, wenn sie sich nicht auf die Allmacht stützt, keine Hoffnung auf die Zukunft, wenn sie sich nicht auf ein entsprechendes Recht der Vergangenheit beruft, keine andere Bedeutung, als die eines Einfalls, einer Improvisation, wenn ihr nicht das vorbedachte Werk der Schöpfung vorangeht. Die Seligkeit hängt nicht von dieser Welt ab; im Gegentheil sie hofft und baut auf den Untergang oder doch eine ihrem Interesse entsprechende Umgestaltung derselben. Wie kann aber die Welt untergehen, wenn sie nicht einst schon nicht gewesen ist? Wie die Seligkeit nach der Welt, über-

haupt unabhängig von der Welt existiren, wenn sie nicht schon ein vor- und überweltliches Dasein hat? Oder wie kann die Seligkeit eine Umgestaltung derselben zu ihrem Besten beanspruchen, wenn sie kein Vorrecht vor ihr hat? Dieses Vorrecht der Seligkeit vor aller Welt und Natur ist die weltschaffende Gottheit. Nihil est igitur, quod naturam servans, deo contraire conetur. Nihil, inquam. Quid si conetur, ait, num tandem proficiet quidquam adversus eum, quem jure beatitudinis potentissimum esse concessimus? Prorsus, inquam, nihil valeret. (Boethius de Cons. l. 3. Prosa 12.)

Die Schöpfung der Welt oder den weltschaffenden Willen für sich selbst, abgesehen von dem Seligkeitswillen des Menschen, zum Gegenstande des Denkens, zur fixen Idee machen, heißt, um eine griechische Redensart zu gebrauchen, „über den Schatten des Esels“ ohne den Esel speculiren, heißt über den Topf — der Schöpfer wird ja mit einem Töpfer, die Schöpfung mit einem Topf verglichen — ohne den Zweck und Inhalt des Topfs sich den Kopf zerbrechen. Die Schöpfung als Act hat, wie ihr Gegenstand, die Welt, nur die Bedeutung eines Mittels, einer Bedingung; um selig zu sein oder werden, muß man erst wirklich sein; dieses Sein als die vorläufige Bedingung des ewigen Seins ist die Welt — die Welt wenigstens, wie sie ist. „Wie kann Der das Wohl des Menschen wollen, der nicht will, daß er entsteht, indem er die Bedingung seiner Entstehung aufhebt? Wie kann man dem seine Güte bezeigen, welchen man nicht sein läßt?“ — eine Aeußerung Tertullians (adv. Marc. 1, 29. ed. Gersdorf.), die sich zwar auf die menschliche Zeugung des Menschen bezieht, aber auch auf die ursprüngliche, göttliche Erzeugung der Welt und Menschheit paßt. „Es ist so wenig Einer, der nicht sein will, als Einer, der nicht selig sein will, denn wie kann man selig

sein, wenn man gar nicht ist?" sagt Augustin. (Civ. D. 11, 26.) So wenig aber die Welt einen selbstständigen Zweck und Werth hat in den Augen des Christen, so wenig hat ihn der Weltschöpfer; der Weltmacher ist nur der Vorläufer, die Bedingung des Seligmachers.

Deus est finis mundi, Gott ist der Zweck der Welt, sagt der heilige Thomas Aquino, sagt die Theologie überhaupt, aber nicht für sich, sondern für den Menschen, oder wenigstens nicht der Gott vor der Menschwerdung, ohne den Menschen, sondern der Gott mit dem Menschen, nicht der einsiedlerische, egoistische, sondern der in die Seligkeit aufgelöste Gott — daher heißt es: die Seligkeit ist der letzte Zweck, beatitudo est ultimus finis. Aber „der Zweck nimmt unter allen Ursachen den ersten Platz ein; vom Zweck haben alle andern Ursachen ihre Wirksamkeit, denn das Handelnde handelt nur wegen eines Zweckes; aber der entferntere Zweck ist wieder die Ursache, daß der vorhergehende als Zweck beabsichtigt wird, denn nichts wird zum nächsten Zweck bewegt, außer durch den letzten Zweck, es ist also der letzte Zweck die erste Ursache von Allem", est igitur finis ultimus prima omnium causa. (Thomas Aq. Summa contra Gent. 3, 17, 8.) Die erste Ursache von Allem, der Beweggrund der Schöpfung der Welt, das, was Gott zum Schöpfer macht, was das Schicksal der Welt entscheidet, was sie ins Dasein ruft und wieder ins Nichtsein oder wenigstens einen ganz neuen Zustand versetzt, das ist nur die Seligkeit. Gott ist nur Schöpfer geworden, damit er Mensch werde, aber er ist nur Mensch geworden, damit der Mensch selig werde. „Da der Unterschied des Menschen von Gott, sagt derselbe, dem Genusse der Seligkeit zu widersprechen scheint, so bedurfte der Mensch weit mehr als der Engel der Menschwerdung Gottes, um die Hoffnung der Seligkeit zu fassen. Da auch der



Mensch das letzte Geschöpf ist, creaturarum terminus, welches alle andern Geschöpfe der natürlichen Ordnung seiner Entstehung nach gleichsam voraussetzt, so wird er schicklicher Weise mit dem ersten Princip der Welt vereint, damit sich so wie in einem Kreislauf die Vollkommenheit der Welt schließe". (Ebend. 4, 55, 4.) Ja! das Ganze der Theologie ist ein Kreis, worin sich Alles, nur unter verschiedenen Namen und Rollen, von Anfang bis zu Ende nur um die Seligkeit des Menschen dreht. [68] Bei der Schöpfung der Welt handelt es sich daher besonders darum, zu zeigen, daß Gott nicht die Welt aus einer schon vorhandnen, unerschaffnen Materie gemacht habe, und zwar deßwegen, weil sonst Gottes Macht beschränkt, die Materie aber von ihm unabhängig sei, denn wovon man nicht der Urheber, davon sei man auch nicht der vollkommne Herr. Aber der Hauptgrund, warum die Materie beiseite geschafft wird, ist, damit die Seligkeit unbeschränkten Spielraum habe; denn ist die Materie kein Geschöpf, kein Willensproduct Gottes, so ist Gott in seinen Wirkungen an ihr Wesen gebunden, d. h., so ist der Mensch nur so weit selig, als es eben mit dem Wesen der Materie sich verträgt, so hat die Seligkeit die Materie zu ihrer Schranke. Nur wo am Anfange der Welt Nichts steht, d. h. nichts Widerwilliges und Widerwärtiges — und was ist noch heute den unsterblich sein wollenden Seelen widerwärtiger als die Materie? — nichts der göttlichen Thätigkeit Widerstand Leistendes, nur da steht auch am Ende der menschlichen Seligkeit nichts im Wege.

Ewigkeit ist kein gleichgültiges, gefühlloses Wort oder Ding für den Menschen. „Das Ewige ist das höchste Gute oder Gut," sagt Tertullian (adv. Hermog. 11), „die Unsterblichkeit ist das höchste Gut", Lactanz (Div. Inst. 3, 12), „das ewige Leben das höchste Gut", Augustin (Civ. D. 19, 4). Wie kann also der

Mensch, der Mensch wenigstens, der unter der Materie nichts anderes denkt und versteht, als den Lehmteig, den der Töpfer nach Belieben in seinen Händen knetet — dieses Gut der Materie beilegen? Heißt das nicht „die Perlen vor die Säue werfen?" nicht „den Kindern (Gottes) ihr Brot nehmen und es den Hunden vorwerfen?" (Matth. 15, 26.) Ewigkeit ist allerdings ein Gut, aber ein Gut, das zugleich andere Güter voraussetzt; die Ewigkeit begehrt nur und schätzt nur als ein Gut das selber Gute, aber nicht das Schlechte, die Gesundheit, aber nicht die Krankheit, die Freiheit, aber nicht die Knechtschaft, das Glück, aber nicht das Unglück. Die Materie aber ermangelt aller dieser Voraussetzungen, selbst der Grundvoraussetzung der Ewigkeit — des Lebens, denn die Ewigkeit ist ewiges Leben; wie kann aber ewig leben, was nicht einmal lebt? lebt wenigstens im Sinne des Menschen? Aber der Mensch, wenigstens der Mensch, von dem hier die Rede, hält nur das Leben in und nach seinem Sinne für Leben. Wie kann also der Mensch an ein Wesen oder Unwesen, dem alle Güter in seinem Sinne mangeln, das summum bonum, das höchste Gut vergeuden? Wie sein Herz an Herzloses hängen? Wie seinen höchsten Wunsch einem Gegenstande anvertrauen, der keinen Sinn für diesen Wunsch hat, folglich ihn auch nicht erfüllen kann? Wie den aus seinem Blute bereiteten, zur Fortsetzung seines Wesens bestimmten Samen der Zukunft in das Eismeer der Materie oder Natur versenken? „Was gibt es für einen andern Begriff der Gottheit, sagt Tertullian wider Hermogenes (C. 4), als die Ewigkeit? Wenn sie aber Gott eigenthümlich ist, so gehört sie ihm allein, denn sie wäre ja nicht mehr eigenthümlich, wenn noch ein Anderer sie hätte. Wenn noch ein Anderer sie hätte, so wären so viele Götter, als Besitzer dieses Eigenthums Gottes. Hermogenes, welcher die Materie für unerschaffen und

folglich für ewig hält, führt also zwei Götter ein, denn er setzt die Materie Gott gleich". Die Materie ist also nicht ewig, die Ewigkeit ein ausschließlicher Vorzug der Gottheit. Aber sie ist auch vermittelst der Gottheit ein ausschließlicher Vorzug des Menschen: nicht Sonne, Mond und Sterne, nicht die Erde, nicht die Pflanzen und Thiere — nur der Mensch ist unsterblich. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen". (Matth. 24, 35.) „Alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit desselben, wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Das ist aber das Wort, das Euch verkündigt ist" (εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, 1. Petr. 1, 24. 25), das ist aber das Euch verkündigte Wort, d. h. das Evangelium, die frohe Botschaft des ewigen Lebens. „Es ist ein größeres Werk, den Gottlosen zum Gerechten zu machen, als Himmel und Erde zu erschaffen, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbestimmten wird bleiben", sagt Augustin (Expos. in Joh. 14 bei Th. Aquino). „Daß alles Fleisch, d. h. die vernünftige Creatur auferstehen werde, daran laßt uns gläubig festhalten. Dieß ist der Hauptpunkt unsers Glaubens, der uns von den Ungläubigen scheidet; denn es gebührt sich nicht für uns zu fragen, ob auch das Vieh und die übrigen lebenden Geschöpfe, denen nicht das Bild des Schöpfers gegeben ist, auferstehen werden; wir wissen ja, daß Alles zu unserm Nutzen erschaffen ist. .... Wenn aber nicht mit uns unsre Verdorbenheit und Schwachheit auferstehen werden, so auch nicht die jetzt unsrer Schwachheit nothwendigen Dinge". (Ders. de Symb. ad Catech. c. 11.)

Aber welch ein unerträglicher Widerspruch! Der Mensch hat kein Ende, sondern eine unendliche, unermeßliche Zukunft (immen-

sam aeternitatis perpetuitatem, Tertull. Apolog. 48) vor sich und doch ein unermeßliches Nichtsein hinter sich! Er hat heute angefangen zu sein und doch hört er in alle Ewigkeit nicht auf zu sein! Von Geburt (wenn er ist) ein endliches, vom Tode an (wenn er nicht ist) ein unendliches Wesen! Wie reimt sich das zusammen? Es ist ja allgemeine Ueberzeugung, der Christen sowohl als der Heiden, daß was entsteht, auch wieder vergeht. „Wer weiß nicht, daß Alles Entstandne vergeht, alles Gemachte ein Ende hat", sagt z. B. Minucius Felix (Octav. 34, 1). Wie gleicht sich daher dieser Widerspruch aus? Nur dadurch, daß die Endlosigkeit des Menschen ihren Anknüpfungspunkt, ihre Ergänzung an der Anfangslosigkeit Gottes hat; der Mensch ist ja kein Naturgeschöpf, sondern ein Gottesgeschöpf, Gott sein Ursprung, sein Princip (principium nostrum, August. Civ. D. 8, 10), persönlich menschlich gefaßt und ausgedrückt sein Vater, aber in einem viel väterlicheren, innigeren Sinne, als in dem uns gewöhnlichen. So ist in der Genealogie von Jesus bei Lucas 3, 38 Gott der Stammvater der Menschen, „Adam der Sohn Gottes". Und in der Genesis 1, 26 sagt Gott: lasset uns Menschen machen „nach unserm Bilde, nach unserer Aehnlichkeit", aber mit den nämlichen Worten heißt es 1. Mos. 5, 3: Adam zeugte den Seth „nach seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde", nur mit dem unerheblichen Unterschiede, daß die beiden Worte und ihre hebräischen Präpositionen בְּ und כְּ ihre Stelle gewechselt haben. Also ist auch die göttliche Anfangslosigkeit der Anfang und Grund der menschlichen Endlosigkeit.

Der Mensch kümmert sich nicht darum, daß er vor seiner Geburt nicht gewesen ist, sondern nur darum, daß er in Zukunft lebe und zwar selig lebe. Aber gleichwohl hängt die Zukunft wesentlich mit der Vergangenheit zusammen; denn wie schwindet das

Nichtsein nach dem Tode aus seinem Gesichte, wenn nicht auch das Nichtsein hinter seinem Rücken wegfällt? Es fällt aber nur dadurch weg, daß sich an des Menschen Stelle ein Wesen setzt, welches ihn während seiner Abwesenheit vom Schauplatz der Wirklichkeit vertritt, welches ihm statt des kalten, herzlosen Nichtseins vor seiner Entstehung das erwärmende und entzückende Vorbild des Menschen zeigt. Ich war einst nicht, das weiß ich wohl; mein Dasein schreibt sich erst von dem Zeitpunkt meiner Geburt her; aber auch während meines persönlichen oder körperlichen Nichtseins war ich schon in Gott geborgen und verborgen, von ihm vorausgewußt, vorausgewollt, vorausbestimmt zu dieser und folglich auch zur künftigen Existenz. „Dir war mein Körper nicht verhohlen, als geheim ich ward gebildet, als ich ward gewirkt im verborgenen Grunde. Meinen Urstoff sah dein Auge; in dein Buch wurden verzeichnet und bestimmt alle Tage, als noch keiner derselben da war". (Psalm 139, 15. 16 nach E. Meier.) „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleib bereitete und sonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdest". (Jerem. 1, 5.) Gott ist die prädestinirte, vorausbestimmte Seligkeit des Menschen, seine Präexistenz, sein Sein vor der Welt und Geburt, sein Gewußt- und Geliebtsein, ehe er sich selbst weiß und liebt.

„Kommet her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt". (Matth. 25, 34.) Hier heißt es zwar nur von Anbeginn der Welt, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, aber durch Vermittlung des Mittlers, des Gottmenschen verwandelt sich dieses *ἀπὸ* in *πρό*, dieses Von in Vor, — ein Unterschied, der übrigens an und für sich schon ein höchst geringer ist. [69] „Verherrliche mich du, Vater! bei dir mit der Klarheit (*δόξη*, Herrlichkeit, Seligkeit, majestas regia et

felicitas summa), die ich bei dir hatte, ehe die Welt war..... Und ich habe ihnen gegeben (promisi) die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, daß sie Eines sein, gleichwie wir Eins sind .... und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und liebest sie, gleichwie du mich liebest. [70] Vater, ich will, daß, wo ich bin (sein werde), auch die bei mir sein, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen (erkennen, erfahren, empfinden), die du mir gegeben hast, denn du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet ward". (Joh. 17, 5. 22—24.) „Denn welche er zuvor versehen hat (προέγνω: ein Wort, das sehr verschieden übersetzt wird: „vorherwußte, vorausbedachte, vorherbestimmte, günstig anerkennend bedachte", s. Baumgarten-Crusius, Comm. üb. d. Römerbrief zu dieser Stelle), die hat er auch verordnet, daß sie gleich sein sollten dem Ebenbilde (Urbild, Bild) seines Sohnes". (Röm. 8, 29.) „Der uns hat selig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf .... nach seinem Vorsatz und Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor der Zeit der Welt, jetzt aber geoffenbart durch die Erscheinung unsers Heilands Jesu Christi, der dem Tode die Macht genommen hat, und das Leben und ein unvergängliches Wesen in das Licht gebracht durch das Evangelium". (2. Timoth. 1, 9. 10. S. auch Ephes. 1, 4. 3, 11.) „Christi ... der zwar zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt ward (προεγνωσμένου, jam ante orbem conditum ablegari decretus, schon vor der Welt zum Heiland der Menschen erwählt, bestimmt), aber geoffenbart zu den letzten Zeiten um euretwillen, die ihr durch ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten". (1. Petri 1, 20. 21.) „Auf Hoffnung des ewigen Lebens, welches verheißen hat, der nicht lüget, Gott vor den Zeiten der Welt", *πρὸ χρόνων αἰωνίων*, inde ab aeterno. (Tit. 1, 2.)

Wenn man daher gefragt hat — eine nichts weniger als vorwitzige und frivole Frage — womit sich Gott vor der Welt beschäftigt habe, so ist darauf zu erwidern: er hat sich auch schon vor der Welt nur mit dem Menschen beschäftigt, nur daran gedacht, wie er den Menschen glücklich, selig mache. „Als die Welt noch nicht geschaffen war, so war schon Gott und sein Wort.“ Was thaten sie aber von Ewigkeit? Der h. Johannes antwortet darauf: das Wort war bei Gott in seinem Busen, und Paulus: „Gott hat uns erwählet, praedestinavit in Christo, ehe der Welt Grund geleget war“. Eph. 1, 4. Und dieser unser (christlicher) Glaube war auch der Glaube der alten jüdischen Kirche. Erstlich hat nach diesem von Ewigkeit der Messias zugleich mit dem Vater die Erschaffung des Menschengeschlechts beschlossen; da sie aber den Fall des Menschen voraussahen, so beschlossen sie zweitens die Wiederherstellung desselben und drittens befaßten sie sich in diesem ewigen Rathschluß mit der Heilsordnung, d. h. mit der Weise, wie die Menschen die himmlischen Wohlthaten sich zu eigen machen könnten. Die, welche durch die Pönitenz, die Reue, welche die Zerknirschung und den Glauben in sich faßt, die Erlösung des Messias sich aneigneten .... diese sollten nach Gottes Beschluß des ewigen Heils, d. h. des Paradieses theilhaftig werden. Und hieher gehört eine Stelle aus dem Sohar: „Gott wollte sich einen heiligen Samen aussondern und deßwegen erschuf er die Welt. Denn siehe Gott dachte an Israel, als noch nicht die Welt geschaffen war.“ (Ch. Schoettgenii Horae Hebr. et Talm. T. II. l. 4. c. 2.) So geht die eigne Seligkeit dem Menschen über alle Dinge und allen Dingen vor. Nur eine Versinnlichung dieses Vorrangs der Seligkeit vor allen andern Dingen ist es ja, wenn man dieses Vor in ein zeit-

liches verwandelt, das Wohl des Menschen in Gedanken vor die Existenz der Welt setzt.

33.

Das erste Kapitel Mosis.

Die christliche Theologie gründet ihre antimaterialistische und supranaturalistische Schöpfung aus Nichts vor Allem auf das erste Kapitel Mosis und zwar auf den ersten Vers: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Ex nihilo autem mundum huncce productum, ex primis Mosis verbis, quibus historiam creationis incipit, condiscimus. (Buddeus l. cit. 2, 2, 2.) Ideo primo facta, postea composita declarantur, ne vere increata et sine principio crederentur, si species rerum velut ingeneratae ab initio, non postea additae viderentur. (Ambrosius Hexaem. 1, 7, 27.) „Man hat auch in Moses Schöpfungsgeschichte das Chaos finden wollen, in dem תֹהוּ וָבֹהוּ. Allein Moses sagt dieß blos von der Erde, sie wäre, nachdem Gott das Weltall (?) (Himmel und Erde) schon hervorgebracht habe, noch w ü s t e und l e e r, unausgebaut, unausgebildet gewesen". (Knapp, Christl. Glaubl. § 46.) Allein wie kann man den Anfang der Bibel zum Anfang der Welt, wie, weil die Bibel mit diesen Worten beginnt, also nichts vor denselben vorhergeht, dieses bibliologische Nichts zu einem kosmogonischen Nichts machen? Und wie sich einbilden, wie es mit dem Geiste der Genesis und insbesondere dieses Kapitels zusammenreimen, daß der wichtigste göttliche Act, die Hervorbringung der Erde und des Himmels in diesen dürren, schaalen Worten abgethan ist? Daß der göttliche Geist auf eine so absprechende, barsche Weise sein Werk beginnt, daß es schon

fertig ist, ehe er nur zu wirken anfängt? daß er zur Hauptsache, zur Schöpfung seines Werks eines bloßes „Schuf" oder vielmehr: Hat geschaffen בָּרָא braucht, während er auf die Ausfeilung desselben so anhaltenden Fleiß, so umständliche Sorgfalt verwendet? daß er die Grundlage seiner Thätigkeit, die Grundlage seines Unterschieds von der Welt, die Grundlage des Glaubens an ihn, die Schöpfung derselben aus Nichts, mit keinem Wörtchen erwähnt, sondern erst von den Auslegern errathen und herausdeuten läßt, während er doch außerdem überall so bestimmt und ausführlich sich selbst ausspricht? Wie kann man es also zusammenreimen, daß Gras und Kraut, Vieh und Gewürm, Fische und Vögel sich auf das ausdrückliche Wort Gottes berufen können, um ihre Schöpfung von Gott zu beglaubigen, Himmel und Erde aber kein solches Wort für sich anführen können, sondern ihre Schöpfung aus Nichts nur der Behauptung der Theologen verdanken?

Wenn die Bibel im ersten Verse gedacht hat, was ihre Erklärer sie denken lassen, warum hat sie denn das nicht auch gesagt? Warum eine so „wichtige Wahrheit", wie die Schöpfung aus Nichts, so versteckt? Warum nicht etwa so begonnen: Im Anfang war Nichts, keine Erde, keine Welt, da sprach Gott: es werde die Welt und es ward die Welt? Warum hat denn der liebe Gott, der doch der eigentliche Autor der heiligen Schrift ist, der nach der alten bündigen Inspirationstheorie selbst jedes Wort den heiligen Schriftstellern in die Feder dictirt hat, nicht zum Moses gesagt: Lieber Moses, vergiß mir ja nicht im ersten Verse den Zusatz: aus Nichts, מֵאֵין דָּבָר, sonst kommen die verfluchten Materialisten und Atheisten und machen dir und mir die Ehre der Schöpfung aus Nichts streitig?

Ferner: Alles, was Gott geschaffen, war gut, entsprach sei-

nem Zwecke, war sogleich so, wie es Gott wollte und wie es sein sollte. „Gott sprach: es werde Licht und es ward Licht.“ „Gott sprach: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut. Und es geschahe also. Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut.“ Ueberall der schönste Einklang zwischen Sprechen und Geschehen, zwischen Wille und That. Nur der Anfang ist ein schreiender Mißton, nur das erste Werk der göttlichen Thätigkeit, die Erde war „wüste und leer und finster“, war also nicht gut, war nicht so, wie sie Gott wollte, denn Gott wollte sie belebt und bewohnt. Ausdrücklich sagt Gott beim Propheten Jesaias 45, 18, nicht wüste — dasselbe Wort: תהו, wie 1. Mos. 1, 2 — „schuf er sie (die Erde), zum Bewohnen bildete er sie“. Hier aber in der Genesis am Anfang seiner Thätigkeit schafft Gott eine Wüste und Oede! Welch ein Widerspruch! Welch ein Anfang! Aber, kann man mit Tertullian (adv. Hermog. 29) einwenden, Gott hat auch nicht sogleich das Licht mit dem Glanze der Sonne erfüllt, und die Finsterniß nicht sogleich durch das Labsal des Mondes gemäßigt, und den Himmel nicht sogleich mit Gestirnen bezeichnet, und das Meer nicht sogleich mit Thieren bevölkert, und die Erde selbst nicht sogleich mit mannigfaltiger Fruchtbarkeit begabt“. Aber aus einem sehr natürlichen, selbst sprachlichen Grunde. Die Schöpfung der Welt geht ja in der menschlichen Sprache vor sich; Gott spricht; aber Sprechen ist ein successiver, zeitlicher Act; man kann nicht zugleich den Himmel und die Sterne, das Wasser und die Fische aussprechen; aber was Gott spricht, geschieht, also kann auch nicht zugleich der Himmel und der Stern, das Wasser und die Fische sein. Sie können nicht zugleich und sollen auch nicht zugleich sein. Als Gott Wasser sagte und dachte, da wollte er auch nur Wasser; da war auch nur Wasser, nicht mehr, aber auch nicht weniger, als er gewollt und voraus-

gesagt hatte. Jedes Wort hat einen bestimmten Sinn, jeder Tag seine bestimmte Aufgabe; aber jedes Wort wird erfüllt, jede Aufgabe gelöst, also ist immer so viel, als sein kann und sein soll. Aber wie stimmt mit diesem Schaffen das Schaffen am Anfang, welches kein successiver, sondern ein geschlossener Act, ein reines Perfect ist, wo die Welt schon gemacht, also fix und fertig und doch wieder nicht gemacht ist, wo keine Rede von einer Wüste ist, also auch keine erwartet wird, wo ohne Weiteres Himmel und Erde in Bewegung gesetzt werden, und doch das Resultat eine Wüste ist. Nochmals: welch ein Anfang, welch ein Widerspruch! Wie ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn man Gott diese Wüste nicht er-, sondern wegschaffen läßt, wenn man diesen grausen Zustand der Erde zum Grund und Gegensatz der göttlichen Thätigkeit macht, wenn man also die zwei ersten Verse so faßt: im Anfang, d. h. zuerst, vor allen andern Dingen schuf Gott die Erde, d. h. — denn einen andern als diesen praktischen, populären, technologischen Sinn hat sicherlich nicht das Schaffen bei dem alten Hebräer — bildete, richtete er die Erde ein, oder machte er sie, nämlich bewohnt und belebt; denn die Erde war unbewohnt und unbelebt, „wüste und leer." Der erste Vers der Genesis erzählt daher nicht von einer Begebenheit, die nicht erzählt wird, die jenseits der Bibel, jenseits des Bewußtseins liegt, sondern er ist nur, wie schon ältere Erklärer richtig bemerkten, eine Introduction, eine Einleitung zu dem Folgenden. Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, nämlich so, wie nun erzählt wird, wie folgt, so daß also die Schöpfung von Himmel und Erde nicht hinter den Coulissen der Welt oder hinter unserm Rücken, sondern vor unsern Augen, nicht in der Finsterniß mystischer Geheimthuerei, sondern am hellen lichten Tage vor sich geht.

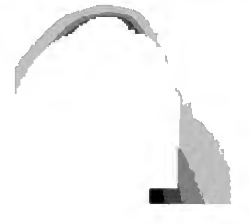
Daß dem aber wirklich so ist, bestätigt ausdrücklich die Bibel selbst. Erst Vers 7 und 8 machte Gott die Veste und schied das Wasser unter der Veste von dem Wasser über der Veste und nannte die Veste Himmel. Und Vers 16 machte Gott zwei große Lichter, dazu auch Sterne und setzte sie an die Veste des Himmels V. 17. Mit dem Inhalt dieser Verse, daß nämlich der Himmel eine über die Erde ausgespannte „Veste" ist, worin sich die Sammlung des obern, im Regen auf die Erde herabfallenden Wassers befindet und die Sterne befestigt sind, ist aber der Inhalt der physikalischen Vorstellungen der Hebräer vom Himmel erschöpft, also nichts für den Himmel im ersten Verse übriggelassen, um diesem etwa eine besondere Bedeutung einzuräumen. Ebenso wird die Erde erst V. 9 und 10 als Erde geboren und getauft, als sie sichtbar wird, aus ihrer Verstecktheit in das Wasser für sich selbst hervortritt. Wo noch kein Unterschied von Himmel und Erde, von Wasser und Erde, da ist auch noch keine Erde und kein Himmel. Erst mit ihrem Namen bekommen sie ihre Existenz — jene Existenz wenigstens, die eines Gottes würdig, eines Menschen fähig ist. Daher ist nennen, rufen, *καλεῖν* identisch mit dem göttlichen Schaffen. Was will man also mit der anonymen und apokryphischen Erde am Anfange, da die kanonische Erde erst geschaffen wird? Was überhaupt mit einer Schöpfung im ersten Verse, da es ausdrücklich in der Bibel heißt: „durch das Wort Gottes ist der Himmel gemacht, durch den Hauch seines Mundes all sein Heer" (Ps. 33, 6), da also, wo wie am Anfang der Genesis Gott noch nicht seinen Mund öffnet, wo nur der Erzähler, aber nicht Gott selbst spricht, auch von keiner Schöpfung die Rede sein kann?

Im Hebräerbrief 11, 3 wird die Schöpfung so bestimmt, daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen, daß das, was gesehen

wird, *τὰ βλεπόμενα*, Luther: „alles, was man siehet" — aus dem, was nicht gesehen wird, nicht erscheint — *μὴ ἐκ φαινομένων*, Luther und Andere: „aus Nichts" — geworden ist. Ein praktisches Beispiel dieser Schöpfungstheorie haben wir hier an der Erde des 9. und 10. Verses, welche *ἐκ μὴ φαινομένων* des 2. Verses, aus dem Zustande, wo sie nicht gesehen ward — *ἀόρατος*, unsichtbar, übersetzt die Septuaginta das „wüste" der Lutherischen Uebersetzung — und folglich nicht für Andere war, von Gott ins Dasein gerufen, d. h. sichtbar gemacht wird, „daß man das Trockene sehe." Das nicht Erscheinende, *τὰ μὴ φαινόμενα* des Hebräerbriefes steht, sagt man, statt: das Nichtseiende, *τὰ οὐκ ὄντα* und citirt daher als Parallelstelle 2. Maccab. 7, 28, wo es heißt: „Himmel und Erde und alles, was darinnen ist: dieß hat Gott alles aus Nichts (Nichtseiendem) gemacht und wir Menschen sind auch so gemacht", *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*. Aber unter diesem Nichtsein ist nicht sofort ein absolutes Nichtsein zu verstehen. Die Menschenschöpfung wird ja hier der Schöpfung des Himmels und der Erde gleichgestellt, aber Gott erschafft die Menschen, die noch nicht sind, nicht aus Nichts, sondern aus Menschen. Mit denselben Worten, mit denen hier gesagt wird, daß Gott Alles „aus Nichts machte", sagt daher Sokrates (Xenoph. Mem. 2, 2, 3) von den Eltern, daß sie die Kinder „aus Nichts", aus Nichtseienden zu Seienden machen, *οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι*. Versteht man aber unter dem: „wir Menschen sind auch so gemacht" nicht die gegenwärtige Menschenentstehung, wiewohl von dieser kurz vorher die Rede, sondern die des Adams: nun so ist ja dieser auch nicht aus Nichts gemacht. Mit dem Nichtsein in dem angedeuteten Sinne harmonirt nun auch „die Weisheit Salomons an die Tyrannen", welche K. 11, 18 geradezu be-

hauptet, daß die allmächtige Hand Gottes die Welt geschaffen „aus ungestaltem Wesen“, aus formloser ungebildeter Materie, ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

Ein Beweis, daß die schaffende Thätigkeit im ersten Verse der Genesis keine andere ist und keinen andern Sinn hat, als die in den spätern Versen, ist auch die Identität, die Dieselbigkeit des Wortes בָּרָא „Schuf“, welches nicht nur am Anfang, sondern auch im Fortgang der Schöpfung gebraucht wird und ohne allen Unterschied mit dem Wort עָשָׂה „Machte“ abwechselt. So heißt es V. 21: Gott schuf große Wasserthiere, aber V. 25: Gott machte die Thiere auf Erden, gleichwie Gott die Himmelsveste, die großen Lichter „machte“. So sagt Gott V. 26: Lasset uns Menschen machen, נַעֲשֶׂה, aber im nächstfolgenden Verse schafft Gott den Menschen, וַיִּבְרָא. Im zweiten Kap. der Genesis V. 3 werden sogar beide Worte in eine Redensart verbunden: בָּרָא לַעֲשׂוֹת Gott schuf im Machen, indem er machte. Ebenso werden gleich im nächstfolgenden Verse beide Worte für eine und dieselbe Sache gebraucht. In historia creationis בָּרָא et עָשָׂה promiscue dicuntur. (Dathe zu Glass. Phil. 5. p. 1034.) Wenn nun aber der Verfasser des ersten Kapitels der Genesis bei dem Schuf des ersten Verses die Schöpfung aus Nichts im Kopf gehabt, wenn er unter der Thätigkeit im ersten Act eine wesentlich andere gedacht hätte als unter der Thätigkeit in den nachfolgenden Acten, würde er nicht das Wort בָּרָא mit religiöser Gewissenhaftigkeit nur als ein Monopol des ersten Actes betrachtet, nicht für ein ἅπαξ ποιούμενον auch ein ἅπαξ λεγόμενον gebraucht haben? Ist es keine Profanation des ersten Schöpfungsactes, jenes Actes, wo allein Gott ohne Materie wirkte, wo allein er sich in seiner völligen Unabhängigkeit und Unterschiedenheit von der Welt, also in seiner reinsten eigenthümlichsten Majestät und Herrlichkeit offen-



barte, wenn man diesen einzigen, unvergleichlichen Act mit demselben Worte bezeichnet, als den untergeordneten, an den Wasserstoff gebundenen Schöpfungsact der Seeungeheuer? Wo aber Worte allein entscheiden, Worte allein der Leitstern sind, da ist auch kein Unterschied dem Sinn oder der Sache nach vorhanden, wenn kein Unterschied dem Wort nach vorhanden ist. Die göttliche Thätigkeit ist daher der Genesis nach ebenso am Anfang der Schöpfung an die Materie gebunden, wie im Verlauf derselben, der Unterschied liegt nur in dem Unterschiede der Materie. Gott schafft Himmel und Erde; aber sein Schaffen besteht nur im Scheiden der himmlischen und irdischen Wasser, des Flüssigen und Festen. Gott sprach: es werde Licht, d. h., wie sogleich erklärt wird, es werde Tag, und es ward Tag, aber es war schon vorher Finsterniß oder Nacht — daher setzt auch Moses den Abend dem Morgen voraus — das Schaffen des Lichts war nur die Scheidung des Lichts von der Finsterniß, die Theilung in Tag und Nacht. Gott sprach: die Erde lasse sprossen oder grünen Gras und Kraut; und die Erde machte hervorgehen, ließ hervorsprossen, d. i. brachte hervor Gras und Kraut. Gott schuf die Wasserthiere, aber er sagt vorher: das Wasser wimmle (wörtlich: krieche kriechende Thiere, שֶׁרֶץ bedeutet übrigens auch: sich vermehren, vervielfältigen) von lebenden Geschöpfen; Gott machte die Thiere auf Erden, aber er sagt gleichfalls vorher: die Erde mache hervorgehen, bringe heraus, hervor lebendige Thiere. Gott macht, was die Erde hervorbringt, seine Thätigkeit ist daher eine naturgemäße.

34.
Die „christliche" Naturwissenschaft.

Ein Gott dagegen, der aus Nichts die Welt macht, der braucht auch keinen Stoff zur Bildung des Himmels und der Erde, keine Erde zur Hervorbringung der Pflanzen und Landthiere, kein Wasser zur Hervorbringung der Fische und Vögel, der schafft Himmel und Erde und Alles, was darin ist, nur aus theologischen Phrasen und Illusionen. Wer oder was Nichts zu seinem Anfang, das hat auch Nichts zu seinem Inhalt. Die Welt, die Materie ist aus Nichts geschaffen, sagt ja nur so viel: die Materie ist Nichts, Nichts für Gott und Nichts für uns. Ex nihilo nil fit, aus Nichts wird Nichts, das ist ein ewiges, allgemein gültiges Natur- und Vernunftgesetz. Eine Welt, die im Widerspruch mit diesem Grundgesetz geschaffen, ist ein Widerspruch mit sich, ein Widerspruch mit allen Naturgesetzen, ist mit Einem Wort: die verkehrte Welt der Theologie, worin der Gedanke früher ist, als der Stoff und Gegenstand des Gedankens, d. h. das Kind früher als die Mutter, das Gras früher als die Sonne ist.

Die biblische Genesis läßt nämlich bekanntlich Gras und Kraut früher entstehen, als Sonne, Mond und Sterne. Um diesen Widerspruch der Bibel mit unsern Vorstellungen und Kenntnissen von der Natur zu beseitigen, haben manche Erklärer, wie z. B. J. G. Rosenmüller in seiner Antiquissima Telluris historia behauptet, der Bibel zufolge seien die Sonne und Gestirne nicht erst am vierten Tage entstanden, sondern nur jetzt erst in ihre zweckdienliche Richtung und Beziehung zur Erde versetzt worden, und diese Behauptung selbst sprachlich zu begründen gesucht. Das: „Es werden oder seien Lichter" bedeute nur: sie sollen dienen zu Lichtern, weil das hebräische הָיָה mit der Prä-

position ל verbunden sehr häufig nicht die Hervorbringung, sondern nur die Bestimmung eines Dings wozu bedeute. Zwar heißt es V. 16: Gott machte zwei große Lichter, aber auch dieses Wort bedeute im Hebräischen sehr häufig nicht ein Schaffen, Hervorbringen, sondern nur ein Machen wozu, ein Bestimmen, Einrichten, Vorsetzen, es stehe ja ausdrücklich dabei: zur Herrschaft oder Regierung des Tags und der Nacht. Aber wie kann man die aus der modernen Astronomie und Philosophie stammende Unterscheidung zwischen der scheinbaren und wirklichen Sonne, zwischen der Sonne an sich und der Sonne für uns der Bibel, dem Alterthum überhaupt aufbürden? Darin daß Sonne und Mond „Lichter sind am Himmel, daß sie scheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, daß sie scheinen auf Erden, daß sie den Tag und die Nacht regieren“, darin liegt ihr ganzes, volles Sein und Wesen für die Bibel. Und dann steht ja am Schusse von V. 16: „Gott machte zwei große Lichter .... und die Sterne“, ohne daß eine Bestimmung wozu, ein Zweck angegeben wird, so daß also das Machen hier die Bedeutung von Hervorbringen hat. Aber diese Bedeutung hat es auch im Anfang, nur daß bei Sonne und Mond mit ihrem Dasein sogleich auch der Zweck oder Nutzen in die Augen fällt, nicht so aber bei den Sternen. Jener anstößige Widerspruch erklärt sich jedoch einfach dadurch, daß dem Verfasser Sonne, Mond und Sterne nur für die Erde dasind, folglich auch erst nach ihr entstanden sind. Aber die christliche Theologie hat in ihrer abergläubischen Verehrung und Vergötterung der Bibel diesen Widerspruch kindlich menschlicher Vorstellungsweise mit der Naturordnung in der schönsten Harmonie mit ihrem uranfänglichen Nichts gefunden, diesen Widerspruch sogar als einen kosmogonischen, weltgeschichtlichen Beweis von der Allmacht Gottes und der Nichtigkeit der Sonne

mit frohlockenden Hallelujas gefeiert. „Die Mehrzahl, sagt z. B. Ambrosius, pflegt zu sagen: wenn nicht die Sonne mit milder Gluth die Erde erwärme und mit ihren Strahlen gleichsam pflege und hege, so könne die Erde nichts hervorsprießen lassen, und deßwegen erweisen die Heiden göttliche Ehre der Sonne, weil sie mit der Kraft der Wärme in den Schooß der Erde dringe und die ausgestreuten Samen erwärme, oder die von Kälte erstarrten Adern der Bäume aufweiche. Höre also, was hier Gott gleichsam sagt: es verstumme im Voraus das alberne Gerede der Menschen, es verschwinde die grundlose Meinung. Eher als der Sonne Licht, entstehe Gras und Kraut; sie sollen vor der Sonne den Vorzug des Alters vorausshaben. Damit nicht der Mensch sich in seinem Irrthum bestärke, lasse die Erde Kräuter hervorsprossen, ehe sie die Wärme der Sonne empfängt. Alle sollen wissen, daß die Sonne nicht die Ursache der Gewächse ist. Die Milde Gottes erweicht die Erde, die Gnade Gottes macht die Pflanzen hervorbrechen. Wie gibt die Sonne ihnen, was zu ihrer Belebung und Entstehung gehört, da sie früher durch die belebende Wirksamkeit Gottes hervorgebracht sind, als die Sonne ins Leben kam? Sie ist jünger als die Kräuter (oder: die jungen Gräser, die Saat), jünger als das Gras (Heu oder die reifen Gräser). Junior est herbis, junior foeno.“ (Hexaem. 3, 6, 27.) „Was hat also die göttliche Weisheit damit, daß die Pflanzen früher sind als Sonne und Mond, voraus beabsichtigt? was anders, als daß Alle erkennen, daß die Erde ohne die Sonne fruchtbar sein könne?“ (4, 1, 3.) „Damit wir wissen, daß die Fruchtbarkeit der Erde nicht der Wärme der Sonne zuzuschreiben, sondern der göttlichen Huld zuzurechnen ist, sagt der Prophet, Alles erwartet von dir, daß du ihm Speise gebest.“ (4, 2, 6.) „Aus demselben Grunde ist auch die Erde trocken gemacht worden, ehe die Sonne erschaffen

wurde, damit es nicht den Anschein habe, als wäre sie mehr durch die Sonne, als Gottes Befehl getrocknet worden." (3, 4, 17.) „Hüte dich, o Mensch!" sagt daher derselbe Heilige in seiner Einleitung zum Geburtstag der Sonne, damit sich ja nicht der Mensch von der Macht und Herrlichkeit der Natur in ihrer auffallendsten Erscheinung belehren oder vielmehr bethören lasse, „hüte dich, daß nicht ihr allzugroßer Glanz dein Auge verblende, nicht ihr aufgehendes Strahlenlicht deinen Blick verwirre. Und deßwegen betrachte zuerst das Firmament des Himmels, welches vor der Sonne gemacht ist; betrachte die Erde, welche, ehe die Sonne hervortrat, sichtbar und geordnet zu werden begann; betrachte ihre Gewächse, die dem Sonnenlichte vorhergehen. Früher ist der Brombeerstrauch (rubus, nicht bruchus, denn wie paßt hieher eine Heuschrecke?) als die Sonne, älter das Kraut und Gras, als der Mond. Halte also Die für keine Gottheit, der du die Gaben Gottes vorgezogen siehst." (4, 1, 1.) Welch ein überschwänglich un- und übernatürlicher Gedanke! Welch eine Welt, die keine Sonne braucht, ohne Sonne vegetirt! Was anders kann man aber auch von einer Welt erwarten, die aus Nichts entsteht, folglich auch besteht, die keinen materiellen Grund und Halt hat, nicht durch materielle Kräfte, sondern nur durch die Allmacht zusammengehalten, nur von dem Willen Gottes, oder was eins ist, dem Wunsche der Seligkeit beseelt und bewegt, geschaffen und vernichtet oder doch verwandelt wird — verwandelt aus nichtigem, materiellem in immaterielles, d. h. aus herzlosem in herzliches, aus unseligem in seliges Wesen?

Der Wunsch ist ja, wie wir schon früher sahen, der Schöpfer der Welt, — Gott wollte, daß die Welt, d. h. vor Allem der Mensch sei; aber dieser Wille oder Wunsch war nicht der Wunsch des bloßen, nackten Seins, sondern des Glücklich-, des Seligseins.

21*

Wer kann also läugnen, daß der Seligkeitswunsch der Schöpfer der Welt aus Nichts ist? Wenn er aber der Schöpfer der Welt, wer will ihm wehren, daß er auch ihr Herr und Meister? „Himmel und Erde, sagt der Apostel Petrus (2, 3, 9—13), werden unsretwegen vergehen." Coelum, inquit, et terra nostra causa transibunt. (Calvin, Comm. in Ep. II. Petr.) „Diejenigen, sagt derselbe ebendaselbst, welche aus der langen Dauer der Erde ihre Beständigkeit folgern, schließen böswillig ihre Augen, um nicht das schon in der Sündfluth so deutlich vor Augen liegende Weltgericht Gottes zu sehen. Die Welt hat aus dem Wasser ihren Ursprung, denn das Chaos, woraus die Erde hervorgebracht wurde, nennt Moses Wasser, und stützt sich auf Wasser, und doch bediente sich Gott des Wassers zum Verderben der Welt. Ein deutlicher Beweis, daß die Naturkraft sowenig zur Erhaltung der Welt hinreicht, daß sie vielmehr den Untergang der Materie in sich schließt, sobald es Gott so gefällt. Denn immer muß man das erwägen, daß die Welt eigentlich durch keine andre Kraft besteht, als die Kraft des Wortes Gottes, und daher nur die untergeordneten Ursachen ihre Kraft borgen. So bestand die Welt durch Wasser, aber das Wasser für sich selbst vermochte nichts, sondern war nur ein untergeordnetes Werkzeug des Wortes Gottes. Sobald es daher Gott beliebte, die Erde zu verderben, so diente dasselbe Wasser gehorsam zu tödtlicher Ueberfluthung. Daraus ersehen wir, wie sehr Diejenigen irren, welche bei den bloßen Elementen stehen bleiben, als hinge von ihnen die Dauer der Welt ab, als fügte sich ihre Natur nicht geschmeidig dem Willen Gottes. Diese wenigen Worte genügen zur Widerlegung jener Frechen, die mit physikalischen Gründen wider Gott streiten. Die Geschichte der Sündfluth ist ein gültiges Zeugniß, daß nur durch den Befehl, den Willen Gottes die ganze Naturord-

nung regiert wird." Solo Dei imperio gubernari totum naturae ordinem.

Ja! dieses Imperium, dieser Wille allein ist das Princip der christlichen Naturanschauung, der christlichen Naturwissenschaft. „Nicht weil die Erde die Mitte einnimmt, hängt sie gleichsam im Gleichgewicht, sondern weil die Majestät Gottes sie durch das Gesetz ihres Willens festbindet (bannt), so daß sie auf dem Leeren und Grundlosen feststeht, denn Gott wird nicht nur als Künstler, sondern auch als Allmächtiger gepriesen, welcher die Erde nicht durch ein Centrum, sondern durch die Veste seines Befehls aufhängt — suspendit terram in nihilo, „er hänget die Erde an nichts" Hiob 26, 7 — und sie nicht wanken läßt. Nicht also durch ihr Gewicht bleibt sie unbeweglich, sondern sie wird häufig durch Gottes Willen aus ihrer Lage gebracht, wie auch Hiob 9, 6 sagt: er bewegt die Erde aus ihrer Stelle." (Ambros. Hex. 1, 6, 22.) Gott accommodirt seinen Willen nicht der Naturbeschaffenheit und Leistungsfähigkeit der Dinge, wie der dem Naturalismus accommodirte und unterthänige Theismus; er regiert die Welt nicht nach den Gesetzen, die zur Beschränkung seiner Willkür ihm die Naturwissenschaft der neuern Zeit vorgeschrieben; er kennt kein Maaß und Gesetz, als seinen Willen und das Wohl der Seinigen. „Da Gott der Urheber der ganzen Natur, so kann er nach seinem Belieben und Gutdünken, pro lubitu et arbitrio, sie regieren und nach seinem Willen einrichten." (Cudworth, Syst. Int. 5, 1, 84.) „Er gebietet der Natur, nicht richtet er sich nach der Möglichkeit . . . sein Wille ist das Maaß der Dinge." Voluntas ejus mensura rerum est. (Ambr. Hex. 2, 2, 4.) „Wie der Schöpfer will, so wird auch, was er schafft; denn die Macht Gottes steht nicht unter dem Gesetz, sondern sein Wille ist das Gesetz für seine Geschöpfe." (Clemens R. Recogn.

3, 39. ed. Gersd.) „Gott ist mächtiger, als jedes Gesetz der Körper." (Tertull. de Res. Carn. 58.) „Die Kreatur (die Welt), so dir als dem Schöpfer dienet (gehorcht, ὑπηρετοῦσα), ist heftig (ἐπιτείνεται, spannt, strengt sich an und zwar über ihre Kräfte, wie es vorher heißt von der Flamme, daß sie mitten im Wasser ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν, „über die Macht des Feuers" brannte) zur Plage über die Ungerechten und thut gemach (ἀνίεται, läßt nach, erschlafft, wird mild) zur Wohlthat über die, so dir trauen." (Weish. 16, 24.) Sage, ruft in Beziehung auf die Wunder des Alten Testaments, frohlockend Sedulius aus, sage, wo sind, Natur, nach solchen Thaten deine Gesetze? Wer hat so oft dir deine Rechte oder Gesetze genommen? Quis toties tibi jura tulit? (i. e. abstulit? Mirab. Div. 1, 204.) Der heidnische Gott wohl ist in seinen Wirkungen, so auch in seinen Heilungen an die Materie gebunden, aber der christliche Gott heilt mit Nichts, heilt durch seinen bloßen Willen, sine ullius adjunctione materiae, i. e. medicaminis alicujus. (Arnob. 1, p. 17. ed. Elmenh.)

Allerdings offenbart die Natur nicht nur den Willen, sondern auch die Weisheit Gottes, aber nicht die Weisheit der Physikotheologen, die durch den Rachen der Löwen und Haifische, das Maul der Esel und Ochsen, den Schnabel der Vögel, den Rüssel der Insekten, sondern die durch den Mund der Propheten, der Evangelisten und Apostel sich ausspricht. Die Welt ist durch das Wort Gottes gemacht, aber dieses Wort steht in der Bibel, ist die Bibel selbst. Es ist dasselbe Wort, das sagt: „Es werde Licht", und sagt: „wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben." Die Welt ist „ein Lehrgebäude der Gottesgelahrtheit", the World 's a System of Theology (Young, Night. 7, 1138); aber was die Natur in

Räthseln, in Symbolen, das sagt die Bibel in klaren Worten. Die Bibel ist der Logos, der Verstand der Natur. Aber was ist die Bibel ohne die Verheißung der Auferstehung und des ewigen Lebens? „Der Wechsel von Tag und Nacht, die Wiederkehr der Jahreszeiten, die Ab- und Zunahme des Mondes, kurz der ganze Kreislauf der Natur, in dem Alles nur vergeht, um wieder zu entstehen, ist daher ein Zeugniß von der Auferstehung der Todten. Gott hat sie eher mit Werken, als mit Buchstaben vorgeschrieben, eher mit Kräften, als mit Worten verkündet.“ (Tertull. de Resurr. Carnis 12.) Wie schön stimmen zu diesen Worten eines Christen aus dem dritten Jahrhundert die Worte des eben angeführten Dichters: The Skies above proclaim „Immortal Man!“ And „Man Immortal“ all Below resounds! (Ebend. 1135. 36.) Aber wie stimmt zu der Natur, die nur ein verschwindendes Echo von dem Worte Gottes ist, die corpulente, gravitätische Natur der jetzigen Naturwissenschaft? Wie zur christlichen „Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (2. Petr. 3, 13) die heidnische Versenkung und Verzückung in den alten Himmel und die alte Erde? Wer kann in alte Schläuche den neuen Most gießen? wer in den Koth der Materie seinen himmlischen Geist versenken? Die alten Christen wenigstens konnten diesen Widerspruch moderner Charakterlosigkeit und Würdelosigkeit nicht über ihr Herz bringen; aber freilich sie wußten auch noch nichts von der Entdeckung der neuesten Chemie, daß „das Christenthum durch die Naturwissenschaft“, d. h. das Blut Christi durch den Harnstoff der modernen Scheidekünstler „vermittelt ist“; denn es ist ja jetzt erwiesen, daß bereits auch „das Blut mit Fleischstoff und Fleischbasis, mit Harnstoff und Harnsäure, mit Ameisensäure und Kohlensäure geschwängert ist.“ (Moleschott, Kreislauf des L. S. 177, und Physiologie des Stoffwechsels S. 470.) O!

die unglücklichen verirrten Christen der Vergangenheit, welche das neue Jerusalem im Himmel, statt in München suchten, welche zu wissen glaubten, was Christenthum sei, was der Sinn des Bibelspruchs: „das Wort ward Fleisch“, ohne doch die Liebig'schen Untersuchungen über den Fleischstoff und die Fleischbasis und die Fleischsäure zu kennen!

35.
Schöpfung und Dichtung.

Die Schöpfung der Welt, womit die Bibel beginnt, ist ebensowohl ihrer Form, als ihrem Inhalt nach ein Gedicht. Daß die Genesis nicht mit der Thür ins Haus hineinfällt, daß sie einen gewissen, naturgemäßen Stufengang beobachtet, beweist gerade ihren naturpoetischen Ursprung; denn hätte ihr Verfasser gedacht, wie christliche Theologen, welche den Moses deßwegen gleichsam entschuldigen zu müssen glaubten, daß er Gott so viele Tage habe brauchen lassen, da dieser doch in weniger als einem Augenblick die ganze Welt schaffen konnte, so würde er nur das Dogma der christlichen Glaubenslehre: Gott schuf die Welt aus Nichts, folglich auch in einem Nichts der Zeit, in dürren Worten ausgesprochen, aber nicht ein poetisches Schauspiel von mehreren Acten vor unseren Augen aufgeführt haben. Dichtung ist aber die Schöpfungsgeschichte der Welt schon aus dem einfachen Grunde, weil eben Schöpfung durch das bloße Wort oder Wirkung, die mit dem Wort, dem Gedanken gleichzeitig, identisch ist, Sache der Poesie, aber nicht der prosaischen Geschichte und Wirklichkeit, eben darum Sache der poetischen Götter, aber nicht der prosaischen Menschen ist. Der Satz: „so er spricht, so geschieht es, so er gebeut, so stehts da“ gilt daher nicht nur bei dem hebräischen Gott

und Dichter, sondern auch bei den griechischen Göttern und Dichtern. So heißt es beim Aeschylos (Suppl. 562 ed. Bothe) vom Zeus: „was er spricht, ist That zugleich," πάρα δ' ἔργον ὡς ἔπος; so geschieht bei Homer, was die Menschen wünschen und die Götter wollen, augenblicklich, αὐτίκα: so sagt bei Callimachos (Lav. Pall. 80—82) Pallas zum Teiresias, als er sie im Bade erblickt hatte: „welcher Dämon hat dich, der du nicht mehr die Augen von hier wegbringen wirst, diesen unglücklichen Weg geführt? und wie sie es sagt, befällt auch schon Nacht die Augen des Jünglings."

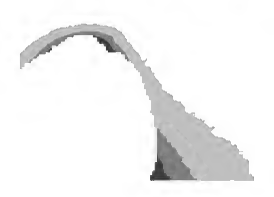
Was ein Gott will, geschieht ohne Verzug, augenblicklich, d. h. zwischen der Wirkung und der Ursache, die ein Gott, ist nichts in der Mitte. Es regnet, sobald Zeus will, daß es regne, ohne daß dieser von Zeus bewirkte Regen meteorologische Bedingungen und Vorgänge zur Voraussetzung hat. Die Götter — als theoretische Wesen und in Beziehung auf die Natur betrachtet — „beruhen auf dem Causalitätsgesetz", d. h. auf der Nothwendigkeit, dem Triebe des Menschen, für Alles, was geschieht, sich eine Ursache zu denken. Aber wie in der hebräischen Ableitung des Regens von einem himmlischen Wasservorrath, in der nordgermanischen Erklärung des Windes, wenigstens des Nordwindes aus der Luftbewegung, dem Flügelschlag eines Riesen in Adlergestalt alle die Wirkung mit der Ursache verknüpfenden Mittelglieder fehlen, von der Unwissenheit ausgelassen, von der Phantasie übersprungen werden, aber eben deßwegen für die Ursache kein andrer Stoff vorhanden ist, als der unmittelbar in der Wirkung selbst gegebene, die Ursache nur die aus der sinnlichen Anschauung in das unsichtbare Gebiet der nachbildenden Einbildungskraft versetzte Wirkung ist: so sind auch die Götter die unmittelbaren Ursachen der Naturerscheinungen, d. h. die unmittelbar zu Ursachen erho-

benen Wirkungen der Natur. Aber die Wirkungen der Natur auf Gemüth und Einbildungskraft — die affectvollen, vom Menschen empfundenen und begeisterten, vom Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Eindrucks, ihrer Empfindung vorgestellten, eingebildeten, gedachten Wirkungen. Ein Gott ist also nichts anderes, als der — erschreckliche oder erfreuliche, betrübende oder erheiternde, traurige oder beglückende — Eindruck einer Naturwirkung, die unter dem Bilde einer diesem Eindruck entsprechenden Ursache vergegenständlicht und verselbstständigt wird. Die vielen besondern Eindrücke in ihrer Besonderheit und Verschiedenheit aufgefaßt und vergegenständlicht, geben die Vielheit der Gottheit; dieselben aber nach ihrer Gleichartigkeit und Gemeinschaftlichkeit zusammengefaßt, die Einheit der Gottheit.

„Süß ist das Licht (das Leben überhaupt) und lieblich (oder gut) für das Auge zu sehen die Sonne", sagt der Prediger Salomo 11, 7. Und der biblische Gott selbst bestätigt diesen Ausspruch des lebensfrohen Predigers. Gott sahe, daß das Licht gut war. Aber nicht nur das Licht ist süß, lieblich, gut — „gut" ist auch die Erde und die Sammlung des Wassers, das Meer; gut auch Gras und Kraut; gut auch der Wechsel von Tag und Nacht; gut auch die Thiere, die da leben und weben im Wasser, in der Luft und auf Erden, kurz Alles siehet der Gott oder Mensch an und ruft erfreut aus: „Siehe da! es ist sehr gut." So verschieden auch diese Gegenstände sind, sie machen doch alle denselben erfreulichen, wohlthätigen Eindruck — den Eindruck, daß das Leben ein Gut, wo nicht das höchste Gut ist, folglich auch nur in einem diesem Eindruck entsprechenden, einem gütigen oder vielmehr höchst gütigen Wesen seinen Grund und Ursprung hat. Der Mensch findet für seine Gefühle und Empfindungen den angemessenen Ausdruck nur in einem Wesen, welches dieselben

Empfindungen als Ursache hat, die er an sich als Wirkung eines Gegenstandes empfindet. So findet die Lebensfreude den Grund des Lebens nur in einem Wesen, das selbst sich des Lebens erfreut, selbst nur aus Lebensliebe Andern Leben gibt. „Der Herr hat Wohlgefallen (Freude, erfreut sich, יִשְׂמַח) an seinen Werken.“ (Ps. 104, 31.) „Du liebest alles, das da ist und hassest nichts, was du gemacht hast... Du schonest aller, Herr, du Liebhaber des Lebens“, *δέσποτα φιλόψυχε* (Weish. 11, 25. 27). „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Lust am Verderben der Lebendigen, sondern er hat alles geschaffen, daß es im Wesen sein sollte“ d. h. zum Sein, *εἰς τὸ εἶναι* (Ebend. 1, 13). Aber die Natur bewirkt oder erregt nicht nur die Gefühle des Wohlgefallens, der Freude, der Lebenslust; sie bewirkt auch durch die erschütternde und vernichtende Gewalt ihrer Wirkungen Furcht und Schrecken, durch die unbegreifliche Art und Weise des Zusammenhangs, Verlaufs und Grundes ihrer Erscheinungen und Wirkungen die höchste Bewunderung. Die Furcht findet den Ausdruck für ihre Ursache in der Macht, die Bewunderung in der Weisheit. Freude, Furcht, Bewunderung sind die Grundeindrücke der Natur; Güte, Macht, Weisheit das Grundwesen der Götter; aber dieses Wesen ist sowenig ein gegenständliches Wesen, ein Wesen der Natur oder hinter der Natur, als die Empfindungen und Gemüthsbewegungen, welche die Töne einer Saite bewirken, in oder hinter der Saite selbst stecken. Die Götter als solche sind keine vergötterte oder personificirte Naturkräfte oder Naturkörper; sie sind personificirte, verselbstständigte, vergegenständlichte Gefühle, Empfindungen, Affecte; aber Affecte, die an die Naturkörper gebunden sind, durch sie erweckt oder bewirkt werden. So ist Zeus als bloßer Donnergott nichts andres als der Donner, aber nur d e r Donner, der sich

durch seinen erschütternden Eindruck auf das Gemüth zum Herrn des Menschen aufwirft. Die Eigenschaften oder Namen der Götter drücken allerdings meistens nicht die Affecte der Menschen aus, sondern die Wirkungen und Erscheinungen der Natur als solche, wie wenn z. B. Zeus *ἀργικέραυνος*, der Weiß- oder Hellblitzende, der *καταιβάτης*, der Herabfahrende, Herabsteigende oder auch schlechtweg der Donnerer oder Blitzer heißt; aber aus dem so eben angegebenen einfachen Grunde, weil es ohne Gewitter auch keine Gewitterfurcht gibt, weil man den „Wolkenversammler" und „Schwarzwolkigen" oder „Wolkenschwärzer" erst am Himmel sehen muß, ehe man sich vor ihm fürchten kann, der religiöse Eindruck also die akustischen, optischen, meteorologischen, kurz physikalischen Eigenschaften des Zeus voraussetzt. Wenn aber gleich der Affect in den Namen und charakteristischen Wirkungen der Götter nicht wörtlich oder wenigstens nicht, wie in dem Beiwort des Zeus: *εὐάνεμος*, der gute Wind, dem Beiwort der Demeter *εὔκαρπος*, die gute Frucht (oder vielmehr, weil es, wie *εὐάνεμος*, ein Adjectiv, die Fruchtbare), mit dem Gegenstand der Natur in ein Ding und ein Wort verschmolzen ist; so gibt es doch keine Wirkung, keinen Namen eines Gottes, dem dieses freudige *εὖ*, Gut, Wohl oder das entgegengesetzte traurige *δυς*, das deutsche Un oder Miß in Zusammensetzungen, wie Unglück, Mißernte, im Sinne des Menschen fehlte; denn nur auf diesem *εὖ* oder *δυς* beruht der religiöse Eindruck, der Eindruck, der auf einen Gott als seine Ursache schließt, in einem Gott seinen entsprechenden Gegenstand und Ausdruck findet. Was Gott oder Götter machen, wirken, schaffen, hervorbringen, das sind nicht Naturkörper, nicht Naturwirkungen, das sind nur (die durch die Affecte der Furcht oder Freude über diese Naturwirkungen hervorgerufenen) Bitt- und Dankgebete, Hymnen und Psalmen.



Die Götter sind Schöpfer, Macher; wohl! aber nur im Sinne des griechischen Wortes: Poietes, welches zugleich den Macher und Dichter bezeichnet. Wer einen Naturkörper hervorbringen will, der muß nicht nur Mathematiker sein, wozu man einst den Schöpfer der Welt unbedenklich gemacht, sondern auch Physiker und Chemiker; aber die Götter wissen schlechterdings nichts von Physik und Chemie und wollen auch nichts davon wissen; sie verstehen sich nur auf die Kunst zu leben und zu dichten; sie haben daher von jeher und bei allen Völkern zu ihren wahren Verkündern und Freunden nicht Chemiker und Physiker, sondern nur Dichter und Propheten sich auserwählt; aber die Propheten der Hebräer sind Dichter, freilich keine Dichter zum Zeitvertreib, sondern Dichter mit praktischer, selbst demokratischer Tendenz, und die Dichter der Heiden ihre Propheten. Der Freund ist aber der Alter Ego, das andere Ich. Und der Satz: noscitur ex alio qui non cognoscitur ex se gilt auch von den Göttern.

Die Welt von einem Gott ableiten, gleichgültig, ob die Welt im Detail ihrer Verschiedenheit von verschiednen Göttern, oder die Welt en gros von Einem Gotte ableiten im wirklichen, gegenständlich gültigen Sinne, das ist ebenso sehr ein Widerspruch mit dem Wesen der Gottheit, als dem Wesen der Natur, ja ebenso widersinnig, als wenn man aus einer poetischen Blumenlese ein naturwissenschaftliches Herbarium machen wollte. Wenn die alte Welt, die keine Prosa, wenigstens in unserm Sinn, außer und neben der Poesie, keine Physiologie außer und neben der Theologie hatte, Dichtung für Wahrheit, Sage für Geschichte, Götter für gegenständliche, materielle Wesen, für zureichende Erklärungsgründe der Naturerscheinungen nimmt, so ist das aller Ehren werth und ganz in der Ordnung; wenn man aber auch jetzt noch die kurzweiligen Zeitmaße der poetischen Weltschöpfung in der

Genesis für die langweiligen Perioden der wirklichen Erdgeschichte, die kindlich poetischen Vorstellungen des Alten Testaments für kosmogonische Thatsachen, die Blätter der heiligen Schrift für lithographische Dokumente der Geologie, den Kasten Noah für ein zoologisches Museum, die Wasser in Wein verwandelnden Wunderkräfte der Götter für Aequivalente der chemischen Stoffe ansieht und erklärt, so ist dieses Quid pro Quo freilich jetzt auch ganz an der Zeit und dem Platze, aber nur in einem Kranken- oder Irrenhaus.

36.
Die theoretische Grundlage des Theismus.

Der Glaube, daß ein Gott ist, oder, was dasselbe, ein Gott die Welt macht und regiert, ist nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorstellung, daß die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgesetzen, sondern von denselben Kräften und Beweggründen beherrscht und bewegt wird, als der Mensch, daß die Ursache, aber nicht erst die letzte, wie bei den modernen Theisten, sondern die erste und letzte, die einzige gültige Ursache der Naturwirkungen und Naturerscheinungen ein denkendes, wollendes und zwar menschlich denkendes, menschlich wollendes, menschlich gesinntes Wesen ist, an der Spitze der Dinge und Wesen ein Herr steht, ein Regent, ein Vater, ein Baumeister, ein Heerführer, oder wie man sonst dieses vom Menschen unterschiedene, weil die Welt regierende, aber gleichwohl menschliche Wesen nennen mag, daß folglich allein von den Gesinnungen dieses Wesens, von der Erfüllung seines Willens, von seiner Bedienung und Verehrung, von Opfern und Gebeten,

nicht aber von der Natur, die hier gar nicht vorhanden ist, außer nach dem Sinnenschein, nicht von der Anwendung und Benutzung, geschweige der Erkenntniß ihrer Kräfte und Mittel das Schicksal, das Wohl und Wehe des Menschen abhängt. „Dem Herrn, eurem Gott sollt ihr dienen, so wird er dein Brot und dein Wasser segnen, und ich will (alle) Krankheit von dir wenden" (2. Mos. 23, 25). „Im siebenten Jahre soll das Land seine große Feier dem Herrn feiern, darinnen du dein Feld nicht besäen, noch deinen Weinberg beschneiden sollst. Und ob du würdest sagen: was sollen wir essen im siebenten Jahre? denn wir säen nicht, so sammeln wir auch kein Getreide ein. Da will ich meinen Segen über euch im sechsten Jahre gebieten, daß er soll dreier Jahre Getreide machen." (3. Mos. 25, 4. 20. 21.) „Werdet ihr nun meine Gebote hören, die ich euch heute gebiete, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele, so will ich eurem Lande Regen geben zu seiner Zeit, Frühregen und Spat- (Herbst-) Regen, daß du einsammelst dein Getreide, deinen Most und dein Oel, und will deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, daß ihr esset und satt werdet. Hütet euch aber, daß sich euer Herz nicht überreden lasse, daß ihr abtretet und dienet andern Göttern und betet sie an und daß dann der Zorn des Herrn ergrimme über euch, und schließe den Himmel zu, daß kein Regen komme und die Erde ihr Gewächs nicht gebe." (5. Mos. 11, 13—17.) Der König Hiskia „ward todtkrank. Er aber betete zum Herrn und weinete sehr." Und der Herr sprach: „Ich habe dein Gebet gehöret und deine Thränen gesehen. (Wie herzlich menschlich! Mit Ohren vernimmt er die Gebete, mit Augen die Thränen.) Siehe ich will dich gesund machen und will funfzehn Jahre zu deinem Leben thun" (2. Kön. 20, 1—6). „Der Beschaffenheit seiner Krankheit nach hätte er also sterben

müssen und wäre er wirklich gestorben, wenn nicht Gott durch sein Gebet bewogen, sein Leben um fünfzehn Jahre verlängert hätte." (Clericus, Comm. in lib. hist. V. T.) Wozu also Aerzte und Apotheken? Von dem sonst frommen König Asa hebt außer seinem Mangel an Gottvertrauen, den er durch seinen Bund mit dem König von Syrien bewiesen habe, die Bibel noch besonders hervor, daß er „krank ward an seinen Füßen und suchte (דרש mit Bitten angehen, Hülfe suchen) auch (sogar) in seiner Krankheit den Herrn nicht, sondern die Aerzte." (2. Chron. 16, 12.) Allein „die Heilkunst ist keineswegs zu verwerfen, denn auch sie ist eine Gabe Gottes; aber man muß sein Vertrauen nicht auf die Kunst setzen, sondern auf Den, der sie gegeben, denn die Kunst vermag nur so viel, als Gott will", *τοσαῦτα γὰρ αὕτη δύναται, ὅσα ἂν ἐκεῖνος βούληται.* (Theodoret. Interpr. in Esaiam c. 39.) Wenn aber die Heilkraft eines Mittels nicht von der Natur desselben, sondern vom Willen Gottes abhängt, warum wende ich mich nicht allein an diesen Willen? Wozu ein Mittel, das nur ein Scheinmittel ist? „Gott hat nicht den Gebrauch der Arzneikunde verboten, sondern will nur, daß der Kranke mit den Hülfsmitteln der Kunst Gebete verbinde." Welche Halbheit! Entweder hilft das Heilmittel ohne Gebet, dann ist dieses überflüssig (versteht sich: der Natur der Sache nach, nicht nach der zufälligen Beschaffenheit des Kranken, dem das Beten vielleicht Bedürfniß, also zu seiner Beruhigung gereicht); oder es hilft nur mit Gebet, dann ist jenes überflüssig, denn seine Heilkraft liegt nicht in ihm selbst. Es nimmt ja nur der Mensch zur Kunst oder Natur seine Zuflucht, wenn oder weil die Gebete nichts wirken, und er nimmt zum Gebet, zum Glauben seine Zuflucht, wenn oder weil die Kunst und Natur nichts mehr helfen. „Da war ein Weib, das hatte den Blutgang gehabt zwölf Jahre und viel erlitten von vielen Aerzten

und hatte alles ihr Gut darob verzehrt und half ihr nichts, sondern vielmehr ward es ärger mit ihr. Da die von Jesus hörte, kam sie im Volk von hinten zu und rührete sein Kleid an, denn sie sprach: wenn ich nur sein Kleid möchte anrühren, so würde ich gesund. Er aber sprach zu ihr: dein Glaube hat dich gesund gemacht". (Marc. 5, 25—28. 34.) Dein Glaube und mein Wille, aber allein für sich, nicht in Verbindung mit einem Arzneimittelchen. „Es heilete sie, heißt es ausdrücklich von den Israeliten im Gegensatz zu den Aegyptern, weder Kräut, noch Pflaster, sondern dein Wort, Herr, welches Alles heilet. Denn du hast Gewalt über Tod und Leben". (Weish. 16, 12.) Doch wieder zurück von der Folge zur Ursache!

„Ich glaube an einen Gott", das heißt ursprünglich nichts andres als: ich habe keine andere Anschauung, keine andere Vorstellung und Erklärung von den natürlichen Dingen, als von den menschlichen; es muß „Einer" oder „Jemand" sein, der in demselben Verhältniß steht zu den Dingen oder Wesen, die nicht von mir abhängen, die vielmehr mein eignes Sein voraussetzt, als ich zu den Dingen oder Wesen stehe, die von mir abhängig sind; es muß also Einer oder Jemand sein, der dasselbe im Verhältniß zur Natur oder Welt ist, was ich als Uhrmacher im Verhältniß zur Uhr, als Baumeister im Verhältniß zum Hause, als Töpfer im Verhältniß zum Topfe, als Vater für meine Kinder, als Fürst für die Unterthanen, als Herr für die Knechte bin. So unzertrennlich, so nothwendig mit der Vorstellung einer Uhr die eines Uhrmachers, so unzertrennlich, so nothwendig ist mit der Vorstellung der Welt als eines Werks die Vorstellung eines Werkmeisters, eines Weltmachers verknüpft. Keine Uhr ohne Uhrmacher, kein Topf ohne Töpfer, keine Welt ohne Gott! „Denn wie der Töpfer, so ist auch Gott Werkmeister, die Materie aber der Stoff

für seine Kunst. Wie aber der Thon nicht für sich selbst ohne die Kunst ein Gefäß werden kann, so bekommt auch nicht die alle Formen annehmende Materie ohne Gott den Werkmeister oder Künstler δημιουργοῦ Unterschied, Gestalt und Schönheit". (Athenag. Legat. p. Christ. p. 14. Col. 1636.) „Die Hebräer haben eingesehen, daß, wie kein Haus plötzlich und von selbst aus Steinen und Hölzern entsteht, kein Kleid ohne die Geschicklichkeit eines Webers zu Stande kommt, kein Staat ohne Gesetze und Regenten, kein Schiff ohne Steuermann besteht, ja auch nicht das geringste künstliche Werkzeug ohne die Hand eines Künstlers existirt und kein Schiff je ohne die Leitung eines Sachverständigen einen Hafen mit guter Landung erreicht, so auch nicht die seelen- und vernunftlose Natur der allgemeinen Elemente durch sich selbst ohne die höchste Weisheit Gottes je Leben und Vernunft bekommen kann". (Euseb. Praep. Evang. 7, 3 ed. Col. 1688.) Ja! wie das Dasein des Töpfers, wenn auch nicht für mich, der ich erst aus dem Topf den Töpfer erkenne, doch an sich früher und gewisser ist, als das Dasein seines Werks, so ist auch das Dasein Gottes früher und gewisser, als das Dasein der Welt, die überdem auch nicht nothwendig ist, denn „die Dinge kommen von Gott, wie die Kunstwerke vom Künstler, aber der Künstler will nicht aus Nothwendigkeit die Kunstwerke hervorbringen, so will also auch Gott nicht aus Nothwendigkeit das Dasein des von ihm Unterschiednen". (Thomas Aq. S. c. gent. 1, 81, 5.) Nichts unsinniger daher als ein Atheist; denn ein Atheist glaubt an einen Topf, der sich selbst gebildet, an eine Uhr, die sich selbst gemacht, an einen Menschen, der sich selbst fabricirt hat.

Aber so nothwendig mit dem Werk der Werkmeister, so nothwendig ist mit dem Knecht der Herr, mit dem Unterthan der Fürst verknüpft. So gewiß daher ich selbst Herr bin für die Dinge

und Wesen, die von mir abhängen, so gewiß ist das Wesen, von dem ich abhänge, dem ich mich untergeben sehe und fühle, ein Herr über mich. So gewiß ohne mich den Hausherrn keine Ordnung im Hause, ohne mich den Volksherrn keine Ordnung im Volke, ohne Ordnung aber kein Zusammenhang und Bestand der menschlichen Dinge, so gewiß ist auch ohne einen Herrn der Natur keine Ordnung, kein Bestand der natürlichen Dinge. Ich glaube an einen Gott, heißt daher: ich glaube an einen Herrn der Dinge, über die ich, der Mensch, nicht Herr bin. Herrsein heißt Gottsein. „Ἄναξ: Herr (des Hauses, der Sklaven), Gebieter, Herrscher, Fürst, König, bemerkt Eustathius zu dem homerischen: „Herrscher Zeus“ (J. 3, 351) und an andern Orten, ist ein göttlicher Ausdruck, es ist eins, ob ich sage: Herr, Herrscher oder Gott“. Bei Zeus dem Herrscher schwuren sonst die Athener (Spanheim, Obs. in Callim. Hymn. in Jov. v. 2); *αναξ ἀνάκτων*, König der Könige, Herr der Herren heißt er bei Aeschylos. „Die Könige sind von oder aus Zeus“, weil Zeus selbst der Urkönig. Die Fürsten sind oder heißen Götter, weil die Götter selbst Fürsten sind; der König der Könige oder Herr der Herren ist daher gleich dem Gott der Götter, dem Deus Deorum, dem אֵל אֵלִים, wie denn auch 5. Mos. 10, 17, wo jedoch statt El das Wort Elohim steht, beides verbunden ist, Jehovah Gott der Götter und Herr der Herren heißt. אֲדֹנָי, Adonai von אָדוֹן: Herr, welches ebenso von Gott als Menschen gebraucht wird, heißt Gott im Alten Testamente. Die Juden, welche sich nicht das Wort Jehovah auszusprechen getrauten, sagten sogar stets statt Jehovah Adonai, daher auch die Septuaginta Jehovah mit *κύριος*, Herr übersetzt, Elohim mit *θεός*, Gott. Elohim heißen aber auch die Könige, wenigstens Psalm 82, 1. 6, nach den frühern Bibelübersetzern und Erklärern auch die Richter — mit

Richter übersetzt aber auch noch E. Meier Elohim Ps. 82 — die Obrigkeit, die Mächtigen überhaupt, so daß man nach ihnen oft nicht weiß, ob man mit einem irdischen oder himmlischen Herrn zu thun hat.

Selbst aber von dem heiligen, unaussprechlichen „Eigennamen" Jehovah ist keineswegs der Begriff des *κύριος*, des Herrn ausgeschlossen. Wie man diesen Namen auch erklären und ableiten mag, an der wichtigen Stelle, wo Jehovah dem Moses erscheint, wo er diesen Namen für alle Ewigkeit sich beilegt und selbst eine etymologische Erklärung desselben gibt, wo er sagt: Ich werde sein, der ich sein werde, setzt er sogleich ausdrücklich und nachdrücklich hinzu: „so mußt du zu den Israeliten sagen: Jehovah, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch geschickt." 2. Mos. 3, 15. Bleibt man daher bei der gewöhnlichen Erklärung stehen, daß dieser Name den Unveränderlichen, Ewigen bedeute, den, der da ist, der da war und der da sein wird, so zeigt sich auch hier deutlich, daß diese Ewigkeit nicht im Sinne des metaphysischen und theologischen Absolutismus als ein faules, mönchisches für und bei sich allein Sein zu fassen ist, sondern vielmehr in einem sehr lebhaften, pathologischen Zusammenhang mit dem Menschen, im Zusammenhang mit den Erinnerungen und Hoffnungen, den Leiden und Freuden der Israeliten steht; denn der da war, gedenkt ihrer Vergangenheit in den Vätern, der da ist, ihrer traurigen Gegenwart in Aegypten, der da sein wird, ihrer glücklichen Zukunft. Und der Sinn dieser Stelle ist daher: ich bin der Wunscherfüller Abrahams, Isaaks und Jakobs; ich habe die Wünsche eurer Väter erfüllt; ich erfülle eure jetzigen Wünsche, vor Allem den Wunsch der Befreiung und Erlösung vom ägyptischen Druck der Gegenwart; ich werde auch eure künftigen

Wünsche erfüllen. Schon ältere Erklärer bemerkten zu dieser Stelle, daß Jehovah hier sich offenbar auf die dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen und unzweifelbar erfüllt werdende Verheißungen beziehe. Wünsche erfüllen steht aber nicht im Widerspruch mit dem Herrsein; denn der Herr ist nicht nur der Befehlshaber, sondern auch der Liebhaber, der Beschützer, der Erhalter, der Wohlthäter der Seinigen. Regium est benefacere. Macht, wenn sie nicht in ganz unwürdige Hände fällt, macht großmüthig, freisinnig, freigebig. „Weil du Alles kannst, erbarmst du dich Aller", „weil du Herr über Alle, bist du schonend gegen Alle". (Weish. 11, 24. 12, 17.) Nach dem Scholiasten zum Hippolyt des Euripides (in der oben angeführten Stelle von Spanheim) bedeutet das griechische Wort *ἄναξ* Herrscher sogar ursprünglich und eigentlich nicht den Herrn, *δεσπότης*, sondern den *σωτήρ*, den Retter, Erhalter, Beglücker, wenn gleich die Griechen, „die keines Menschen Unterthanen sind, noch Sklaven" (Aeschyl. Pers. 221), das ihnen politisch so verhaßte Wort *δεσπότης* (Herr von Sklaven) von den Göttern brauchen. Uebrigens heißt auch in der Septuaginta und selbst mehrmals im Neuen Testamente Gott der Herr schlechtweg, *δεσπότης*.

Der oberste Grundsatz der bisherigen Religionswissenschaft ist die, wenn auch nicht gerade mit den nämlichen Worten ausgesprochene, Behauptung: „alle Völker, alle Menschen fast ohne Ausnahme glauben an einen Gott, d. h. an ein übersinnliches, übermenschliches, die Welt regierendes Wesen, aber sie stellen sich dieses nicht sinnliche, nicht menschliche, ja unendlich über den Menschen erhabene Wesen als oder wie ein menschliches Wesen vor". Dieß ist aber in Wahrheit gerade so viel, als wenn man behauptete: alle Menschen, auch die, deren Sehen und Wissen nur auf das platte Land eingeschränkt ist, sind überzeugt, daß es

Berge gibt, aber sie stellen sich den Berg wie eine Ebene vor, setzen ihn auf gleichen Fuß mit ihrem Plattland. Oder: alle Menschen, auch die, deren Gesichtskreis im Gebiete der Naturwissenschaft ein so enger und niedriger ist, daß sie sich nie höher über die Erde emporgeschwungen haben, als ein Zaunkönig, glauben, daß es Adler gibt, aber sie stellen sich den Adler wie einen Zaunkönig vor. Wenn ich mir aber einen Berg als eine Ebene, einen Adler wie oder als einen Zaunkönig vorstelle und nur glauben kann, wenn ich dieselben so mir vorstelle, so beweise ich eben damit, daß ich keine Vorstellung von einem Berge, einem Adler habe, daß ich unter dem Namen des Berges mir nur eine Ebene, unter dem Namen des Adlers nur einen Zaunkönig vorstelle. Wie ist Was, hier wenigstens. Wie stellt sich der Mensch die Götter vor? menschlich; was sind sie also? Das, als was oder wie er sie sich denkt: — menschliche Wesen.

Die bei allen Völkern sich vorfindende Vorstellung der Götter, aber der Götter als menschlichen Wesen ist vielmehr der geschichtliche, thatsächliche Beweis, daß der Mensch die Götter nur deßwegen menschlich vorstellt, weil er in Wahrheit das menschliche Wesen als das göttliche sich vorstellt, daß die Vorstellung der Götter als Menschen die Ursache der Vorstellung von Göttern überhaupt, daß die Grundvoraussetzung, die Grundvorstellung der Gottheit, der Urgedanke, das Urwesen, das den Göttern zu Grunde liegt, nur das menschliche Wesen ist. Ich glaube an einen Gott, weil ich mir schlechterdings nicht denken und vorstellen kann, daß ein anderer Beweggrund, als ein menschlicher, ein andres Wesen überhaupt als ein menschliches die Welt bewegt. Diese Undenkbarkeit, diese Nothwendigkeit für mich, ein Wesen wie ich bin, mir als Grund der Welt zu denken, ist die Nothwendigkeit der Existenz eines solchen Wesens — gleichgültig, ob nun



dieses Wesen als ein ganz und vollmenschliches, wie in den volksthümlichen, oder als ein abstractes, d. h. halbmenschliches, vom sinnlichen Wesen abgezogenes, bloßes Vernunft- oder Verstandeswesen, wie in der philosophischen Vorstellung, bestimmt wird. Weil jedoch dieses menschliche Wesen Urheber oder Herr der Welt, Herr der vor- und übermenschlichen, die Kräfte und Begriffe des Menschen übersteigenden Naturerscheinungen ist, so ist es zugleich ein vor- und übermenschliches Wesen und heißt daher zum Unterschiede von dem wirklichen, sinnfälligen Menschen nicht Mensch, sondern Gott. „Sind denn die menschliche Vernunft, Geschicklichkeit und Kräfte vermögend, einen Elephanten, einen Wallfisch, einen Adler, einen Hund, eine Katze, eine Blume, einen Baum oder nur das geringste von sämmtlichen Millionen Sachen zu machen? ist der Mensch vermögend, die Sonne, den Mond, alle Planeten, die Erde, die Sterne u. s. w. in die freie Luft aufzuhängen und selbigen einen ordentlichen Lauf zu bestimmen?“ „Wenn ich kein offenbarer Narr sein will, so muß ich freilich gestehen, daß hierzu etwas vernünftigeres und geschickteres als ein Mensch gehöre“. „Unsere Augen sehen aber nichts geschickteres und vernünftigeres als einen Menschen und dieser hat offenbar nicht das geringste aller dieser Sachen gemacht, noch machen können. Wer ist denn der geschickte Mann, der sie gemacht hat? Sie sein doch wirklich da; effectus testatur de sua causa, das Werk lobet den Meister, mithin muß auch der Mann da sein“. „Das könnte Gott sein“. „Das muß Gott sein; denn kein anderer kann es sein“. (Aller weltl. Staaten Hauptstütze ist die Religion, v. Val. F. v. Emerich. Augsburg 1768. S. 127 — eine höchst empfehlungswürdige, zeitgemäße Schrift!) Es ist ein Gott, heißt: es ist nicht nur ein nackter Mensch, welcher eben wegen dieser seiner sichtbaren Blöße Mensch heißt, sondern es ist

auch ein unsichtbarer, in Wind und Wolken, in Bliz und Donner, in Feuer und Wasser gekleideter Mensch; es ist nicht nur ein Herr, wie der Mensch, d. h. ein nur auf einige Morgen oder Meilen Landes eingeschränkter Herr; es ist auch ein „Herr der ganzen Erde" (Josua 3, 13); es ist nicht nur ein mikrokosmischer, kleinweltlicher Gott, welcher Mensch heißt, sondern es ist auch ein makrokosmischer, großweltlicher, großmächtiger Mensch, welcher aber nicht mehr Mensch ist und heißt, sondern Gott. Physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt. (Macrob. in Somn. Scip. 2, 12.) Daß übrigens die Götter übersinnlich, d. h. nicht sinnlich, nicht sichtbar sind, wenigstens in der Regel, das ist etwas Nichtssagendes, Untergeordnetes, gar nicht in dem Wesen der Götter an sich selbst Begründetes; denn die Götter sind ursprünglich keineswegs aus Neigung, aus Vorliebe zur Unsichtbarkeit oder gar aus ascetischer Ueberzeugung, daß das Sichtbare das Vergängliche, das Nichtige ist, sondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nur deßwegen nicht sinnlich, weil die sinnliche Anschauung, die Erfahrung ihnen nicht das Wort redet, vielmehr geradezu die Existenz abspricht oder sie wenigstens aus ihrem Gebiete in das unsichtbare Gebiet der menschlichen Einbildungskraft verweist. Erst die spätere, hintendrein kommende Reflexion verwandelt diese unfreiwillige Unsinnlichkeit in das gesuchte Vorrecht der Uebersinnlichkeit. Ἀόρατος, unsichtbar heißt Gott nicht im Alten, sondern im Neuen Testament. Wenn der hebräische Gott das Gesetz gibt: „du sollst dir kein Bildniß (simulacrum, sculptile) noch irgend ein Gleichniß (forma, imago) machen weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf Erden, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist" (2. Mos. 20, 4), so will er mit dieser seiner Bildlosigkeit im Unterschied von den aus Holz und Stein gebildeten Göttern oder

Götzen der Heiden nicht den Unterschied zwischen Ueber- oder Unsinnlichkeit und Sinnlichkeit, sondern zwischen Leben und Tod ausdrücken. „So er betet für seine Güter, für sein Weib, für seine Kinder, schämet er sich nicht mit dem Leblosen (τῷ ἀψύχῳ) zu reden, rufet das Schwache um Gesundheit an, bittet den Todten (τὸν νεκρόν) um Leben". (Weish. 13, 17. 18.) „Sie haben Mäuler, heißt es von den Götzen, und reden nicht, sie haben Augen und sehen nicht, sie haben Ohren und hören nicht". (Psalm 115, 5. 6.) Ebenso heißt es 5. Mos. 4, 28 von den durch Menschenhände aus Holz und Stein gemachten Göttern: „sie sehen nicht und hören nicht und e s s e n n i c h t und riechen nicht", d. h. sie leben nicht. Brot essen, Speise verzehren, אָכַל לֶחֶם bedeutet sogar im Hebräischen so viel als leben. Lebendig dagegen, ζῶν im Neuen, chaj im Alten Testament ist das Beiwort, welches den wahren Gott vom gemachten, vom todten Götzen unterscheidet. „So wahr ich lebe" (wörtlich: lebend oder lebendig ich) ist der Schwur des hebräischen Gottes. (4. Mos. 14, 21.) Und daß dieses Leben in der That wirkliches, volles Leben ist, Leben im Sinne und nach dem Maaßstab des menschlichen, das beweist unter Anderm der Schwur oder die Betheuerung „bei dem Leben Jehovahs und d e m L e b e n d e i n e r S e e l e" oder „so wahr Jehovah lebt und deine Seele lebt" (1. Sam. 20, 3. 25, 26), und Jehovah selbst, wenn er Jerem. 51, 14 bei seiner Seele (בְּנַפְשׁוֹ von נֶפֶשׁ Hauch, Seele, Leben, Gemüth, Begehrungsvermögen, Selbst) schwört.

37.

Theismus und Anthropomorphismus.

Der Mensch verehrt als Gott allerdings nur das, was „über ihm“ ist, aber gleichwohl durch das Band der Wesenseinheit, der Gattungs- oder Geschlechtsgleichheit — „wir sind seines Geschlechts“, „göttlichen Geschlechts“, Apstgesch. 17, 28. 29 — mit ihm zusammenhängt. Ist das göttliche Wesen wirklich, wie man vorgibt, ein absolut, ein wesentlich andres Wesen, als das menschliche, so hat der Mensch auch gar keinen Verstand und Sinn, folglich auch keinen Funken von Verehrung und Bewunderung für Gott, denn es fehlt ihm der Maaßstab der Werthschätzung. Wer kann einen Dichter ohne dichterischen, einen Musiker ohne musikalischen Sinn als den höchsten Meister lobpreisen und verehren? Als höchstes Wesen kann ich nur verehren, was mein eignes Wesen besitzt und ausdrückt, aber in einem Grade, in einer Vollkommenheit, die mir abgeht, aber eben deßwegen zur Verehrung und Bewunderung mich hinreißt. Gott ist das vollkommenste, höchste Wesen — der Höchste, *ὕψιστος* im Neuen, עֶלְיוֹן im Alten Testament, aber der Höchste wovon? Von sich selbst, oder von Nichts? Welcher Unsinn! Er ist das vollkommenste höchste Wesen des menschlichen Wesens. Gott ist ein Superlativ, aber der Positiv dieses Superlativs ist der Mensch. Die hebräische Sprache, welche keine besondere Superlativform hat, gebraucht sogar unter Andern zur Bezeichnung des Superlativs das Wort Jehovah oder Gott. Berge Gottes, sagt sie z. B., um die höchsten Berge, Cedern oder Bäume Gottes, um die höchsten, größten Bäume zu bezeichnen. „Was Gottes ist, ist vortrefflich, ausgezeichnet“, aber es ist nur Gottes, es wird nur auf den Höchsten als seine Ursache zurückgeführt, wenn man

anders das Verhältniß von Ursache und Wirkung in diesen Redensarten will gelten lassen, weil es das Höchste in seiner Art ist. „Grausamer! sagt bei Homer (J. 16, 33—35) Patroklos zum theilnahmlosen Achilleus, nicht dein Vater war traun der reisige Peleus, noch auch Thetis die Mutter, dich schuf die finstere Meerfluth, dich hochstarrende Felsen, denn (weil, darum daß, ὅτι) starr ist dein Herz und gefühllos." Das heißt: du stammst aus dem Steinreich, weil dein Herz steinhart und steinkalt. Das Von der Geburt oder Abstammung drückt nur das Von der Eigenschaft, das von Stein sein nur das steinern sein aus. So auch hier; du bist des Höchsten Baum, weil du der höchste Baum, göttlichen Ursprungs, weil göttlichen Wesens.

Gott ist ein Superlativ, d. h. Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und eben damit ohne Mängel und Schranken. Gott ist das „unbedingte, das unbeschränkte, das unendliche Wesen"; aber wenn man bei diesen Un's stehen bleibt, wenn man sie zu selbstständigen Bestimmungen macht, so hebt man nicht nur das menschliche, sondern auch göttliche Wesen auf, verfällt in wesen- und bodenlosen Unsinn. Unendlichkeit ist eine bloße Verneinung von Schranken und erfordert daher wesentlich einen Kern, ein Etwas, dessen Schranken, dessen Endlichkeit sie verneint, d. h. eine bestimmte Thätigkeit, Kraft oder Eigenschaft, durch welche sie erst Inhalt und Sinn, göttlichen und menschlichen Sinn bekommt. „Die Unendlichkeit ist durch alle Eigenschaften Gottes ausgegossen." Diese unendlich gedachten, diese auf den höchsten Grad gesteigerten Eigenschaften sind aber die Eigenschaften des menschlichen Wesens. Gott ist daher wohl das übermenschliche, das unendliche Wesen, aber wohlgemerkt! das unendlich menschliche, das übermenschlich menschliche Wesen — ein Wesen, das mehr, unend-

lich mehr Mensch ist, als der Mensch selbst — ein sehendes, wissendes, fühlendes, liebendes Wesen, wie der Mensch, aber mehr, unendlich mehr sehendes, unendlich mehr wissendes, unendlich mehr fühlendes und liebendes Wesen, als der Mensch. „Du (Gott) machst oder lässest ihn (den Menschen) mangeln wenig von Gott (d. h. wenig weniger, geringer sein, als Gott, nicht Engel, wie sonst Einige übersetzten), mit Ehre oder Herrlichkeit und Schmuck oder Hoheit krönst oder hast du gekrönt ihn, du lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hände, Alles hast du gelegt, gesetzt unter seine Füße." (Psalm 8, 6. 7.) Zwischen Gott und Mensch ist also kein qualitativer, sondern ein quantitativer Unterschied; der Mensch ist, was Gott, nämlich: Herr, aber er ist es weniger als Gott oder in einem niederen Grade. „Eines Menschen Barmherzigkeit gehet allein über seinen Nächsten, aber Gottes Barmherzigkeit gehet über alle Welt" (alle Menschen, *πᾶσαν σάρκα* Sirach 18, 13). „Sei den Waisen wie ihr Vater .... und du wirst sein wie der Sohn des Höchsten und er wird dich lieben mehr als (ἤ als, nicht ἡ die, was ganz unpassend, ja abgeschmackt wäre) deine Mutter." (Sir. 4, 10.) „Kann auch ein Weib, sagt Jehovah zu seinem Volke, ihres Kindleins vergessen, daß sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie desselbigen vergäße, so will Ich doch deiner nicht vergessen." (Jesaias 49, 15.) „Es ist zwar wahr, daß weil Gott kein Accidenz zukommt, das Mitleid oder die Barmherzigkeit in ihm kein solcher Affect ist, wie in uns. Aber weil die Barmherzigkeit nicht von seinem Wesen unterschieden ist, so ist sie in Gott etwas weit Heißeres, Glühenderes, ardentius, als wir denken können." (Chemnitius in Glassii Philol. s. ed. Dathius p. 942.) „So denn ihr, die ihr doch arg seid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr, *πόσῳ*

μᾶλλον, wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten?" (Matth. 7, 11.) Wenn also ihr trotz eurer Schlechtigkeit und Böswilligkeit Väter seid, wie viel mehr ist er Vater? „Wenn schon, sagten die Rabbinen, ein Mensch, wie einst ein Mann über sein verstoßenes Weib, als er es nothleiden sah, sich erbarmte, wie viel mehr mußt du, von dem geschrieben steht: „Barmherzig und gnädig ist er", von Barmherzigkeit gegen uns erfüllt werden?" (Schoettg. Hor. Hebr. et Talm. in Ev. Matth. 7, 11.) „Herr! ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach gehest, sondern sprich nur ein Wort (befiehl nur mit einem Wort), so wird mein Knecht gesund. Denn ich bin ein Mensch, dazu der Obrigkeit unterthan und habe unter mir Kriegsknechte, doch wenn ich sage zu einem: gehe hin, so gehet er, und zum andern: komm her, so kommet er und zu meinem Knechte: thue das, so thut ers." (Matth. 8, 8. 9.) Wenn also mein, eines untergeordneten Herrn oder Menschen Wort so viel vermag und bewirkt, wie viel mehr erst dein Wort, dein Befehl? „Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge, noch ein Menschenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte Er etwas sagen und nicht thun? Sollte Er etwas reden und nicht halten?" (4. Mos. 23, 19.) Gott ist nicht stumm, wie die Götzen, die „nicht reden durch ihren Hals" (Ps. 115, 7); er spricht und verspricht, wie der Mensch; aber was er sagt, ist wahr, zuverlässig, denn die Gründe, bemerkt Hugo Grotius zu dieser Stelle, warum die Menschen ihr Versprechen nicht halten, weil sie nämlich etwas nur betrügerisch versprechen, oder ihr Versprechen bereuen oder von unvorhergesehenen Fällen überrascht werden oder nicht im Stande sind, das Versprochene zu leisten, alle diese Gründe fallen bei Gott weg. Daher heißt es auch im Neuen Testament: „es ist unmöglich, daß Gott lüge" (Hebr. 6, 18), Gott *ἀληθής*, wahrhaft, der Mensch aber *ψεύστης* nach

Pf. 116, 11: „Lügner" (unzuverlässig), „falsch" nach Luther, treulos. (Röm. 3, 4.) Wahrhaftigkeit ist übrigens auch eine wesentliche Eigenschaft des heidnischen Gottes. Was wir so eben aus dem Munde eines Christen vernommen, hat schon ein heidnischer Philosoph in Bezug auf die berühmten Worte des homerischen Zeus zur Thetis gesagt: „die drei Ursachen — der Christ hat sie unnöthiger und unlogischer Weise zu vieren gemacht — warum die Menschen ihr Versprechen nicht halten, Unredlichkeit, Unentschiedenheit, Unmacht fallen sämmtlich bei Gott weg: der Betrug, weil er das Gute liebt, der Widerruf, weil er beständig, das Unvermögen, weil er Alles vermag, vollbringt", *τῷ τελεσιουργῷ, τὸ ἀτελεύτητον*. (Stob. Tit. 11, 24.) Wahrhaftigkeit ist aber nichts weniger als eine Eigenschaft der Theologie, sondern vielmehr eine Tugend der Anthropologie; denn erst die Wahrhaftigkeit ist die Offenbarung des wahren Menschen. Wenn es daher heißt: „Gott ist kein Mensch, daß er lüge", so ist damit nicht gesagt: Gott ist überhaupt kein Mensch, sondern nur: Gott ist kein lügenhafter Mensch. Diese Erklärung läßt sich selbst sprachlich rechtfertigen. Es heißt nämlich im Hebräischen: „nicht Mensch Gott und er lügt, und (nicht) Menschensohn und er bereut." Das hebräische Und, das sogen. Waw copulativum steht aber oft statt des Pronomen relativum und kann also auch hier so übersetzt werden: Gott ist nicht oder kein Mensch, welcher lüget. „Lügen ist gemein (unfrei, des freien Mannes unwürdig, *ἀνελεύθερον*), sagt Apollonios bei Stobäus (a. a. O.), Wahrheit edel." Und Sirach (20, 26): „die Lüge ist ein häßlicher Schandfleck an einem Menschen und ist gemein bei ungezogenen Leuten." Wenn aber die Lüge unedel, gemein, schändlich ist, wie viel mehr, *πόσῳ μᾶλλον* ist sie ungöttlich! „Alles Wirkende liebt auf seine Weise seine Wirkungen, wie die Eltern die Kinder,

die Dichter ihre Gedichte, die Künstler ihre Werke, wie viel mehr haßt Gott Nichts, da er die Ursache von Allem?" (Thomas A. S. c. gent. 1, 96, 4.) „Alles liebt, insofern es ist, auf seine Weise von Natur sein Sein, um vieles mehr (multo magis) liebt also Gott sein Sein." (1, 80, 4.)

„Zeus, d. h. Gott, sagt Solon in seinen Hypotheken, Ermahnungen an sich (Anthol. Lyr. Bergk 13, 25), ist nicht jähzornig, ὀξύχολος wie ein sterblicher Mensch." Und in der Bibel sagt der Prophet Hosea (11, 9): „ich nicht thun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben, denn Ich bin Gott und nicht ein Mensch", d. h. nicht ein Mensch, der in seinem Zorne unversöhnlich beharrt, der nimmer gut wird, daher am Schlusse des vorhergehenden Verses Gott sagt: „mein Herz hat sich gewendet, mein Mitleid ist entbrannt", „meine Barmherzigkeit ist zu brünstig", wie Luther übersetzt, und der Psalmist: „barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte. Er wird nicht immer hadern, noch ewiglich Zorn halten." (Ps. 103, 8. 9.) Nicht also der Zorn überhaupt, sondern nur diese bestimmten Arten des Zorns, wie der Jähzorn, der unversöhnliche Zorn werden von Gott ausgeschlossen. Was wäre auch ein leidenschaftsloser Gott für den leidenschaftlichen, sinnlichen, naturkräftigen Menschen der alten Welt? Nur wo der Mensch den Zorn überhaupt, auch an sich selbst verwirft, entfernt er ihn auch von seinem Gotte, seinem Ideale, seinem Wunschwesen, denn er verneint nur von Gott, was er an sich selbst verwünscht. Die Lüge, sagt Plato (Pol. 2, 20 und 21), wird nicht nur von den Göttern, sondern auch von den Menschen gehaßt, aber sie wird nur deßwegen von den Göttern gehaßt, weil von den Menschen. So ist der Mensch das Maaß und Original Gottes. „Gott ist treu." (1. Kor. 1, 9.) Was heißt das? „Rabbi Si-

meon hatte von einem Ismaeliten einen Esel gekauft. Als seine Schüler an dem Halse desselben einen Juwel hängen sahen, riefen sie aus: Rabbi! der Segen Gottes macht reich! (Sprüchw. 10, 22) er aber antwortete: ich habe den Esel gekauft, aber nicht den Juwel, und gab diesen dem Ismaeliten zurück. Siehe, aus der Treue der Menschen kannst du die Treue Gottes erkennen." (Schoettg. Hor. Hebr. in 1. Cor. 1, 9.) „Ohne Glauben (und Vertrauen) ist es unmöglich, Gott gefallen" (d. h. „Gnade finden vor Gott", Beifall finden bei ihm, von ihm geliebt werden, Hebr. 11, 6). „Aber auch die biedern Menschen lieben nicht Diejenigen, die ihnen nicht glauben oder trauen, geschweige erst der Gott", *οὐ φιλοῦσι τοὺς ἀπιστοῦντας*. (Xenoph. Cyrop. 7, 2, 17.) „Wie man, sagt derselbe (ebendaselbst 1, 6, 6), von den Menschen nichts erwirkt, wenn man sie um etwas Gesetzwidriges ersucht, ebenso erhält man billiger oder natürlicher Weise nichts von den Göttern, wenn man sie um etwas bittet, was den göttlichen Gesetzen (Naturgesetzen) zuwider ist." „Wenn ein Dichter achtungswerthe Menschen unmäßig lachen (vom Lachen überwältigt werden) läßt, so ist es nicht zu billigen, viel weniger, wenn Götter. Nicht ist es daher zu billigen, wenn Homer von den Göttern sagt: Unermeßliches Lachen erscholl den seligen Göttern." (Plato Pol. 3, 3.) „Es ist Gottes unwürdig, etwas ohne Zweck und Grund zu thun, denn es verträgt sich dieß selbst nicht mit der Würde eines ernsten Menschen." (Cic. de div. 2.) Athenäus tadelt es in seinem Deipnosophisten (10, 33), daß von den Künstlern und bei seinen festlichen Aufzügen Dionysos weintrunken vorgestellt und so „den Zuschauern gezeigt wird, daß der Wein selbst auch den Gott besiegt. Und doch würde sich dieß nicht einmal ein gesetzter Mann gefallen lassen." „Die Thränen (die blutigen Tropfen über den Tod des Sarpedon bei Homer J. 16,

459) dichten dem Gott nicht Traurigkeit an, denn diese ist selbst bei den Menschen Krankheit oder Fehler, *νόσημα*." (Heraclid. P. Alleg. Hom. p. 466. Opusc. Mythol. Gale.) Wir kommen hier wieder auf die gemüthliche Verbindung (das Hendiadys) von Gott und Mensch, nur daß hier derselbe Gedanke einmal im Positiv, das andre Mal im Superlativ ausgedrückt wird. Aber zerreißt nicht dieses communistische Band von Gott und Mensch die Bibel, wenn sie spricht: „Niemand ist gut, denn der einige Gott?" (Matth. 19, 17.) Nein! denn der Sinn ist: Niemand ist so gut, wie Gott, Niemand vollkommen, Niemand im höchsten Grade gut. Freilich kann man auch in der Begeisterung für den höchsten Grad nur dem Besten den Namen des Guten, nur dem Weisesten den Namen des Weisen, nur dem höchsten Wesen den Namen und Rang des Wesens einräumen. Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien. (Lebid, arabischer Dichter zur Zeit Muhameds.)

38.
Der Kultus.

Wie der Grundstoff, das Grundwesen der Götter das menschliche Wesen ist, so sind auch die (positiv) religiösen Gefühle und Gesinnungen, d. h. die auf die Götter sich beziehenden Gefühle und Gesinnungen rein menschliche; denn sie unterscheiden sich nicht von den Gefühlen und Gesinnungen, die der Unterthan seinem König, der Schützling seinem Beschützer, der Knecht oder Diener seinem Herrn, das Kind seinem Vater gegenüber hat.

Gott ist der Herr der Welt, der Menschen, aber nur weil er sie gemacht oder hervorgebracht. Der erste, ursprüngliche Herr ist der Vater — daher auch der erste Bindestoff der Menschheit

das Blut, aber nicht das rohe, selbstische Blut, das im Bruderkampf vergossen um Rache zum Himmel schreit, sondern das schon im Menschen zum Dasein eines andern Menschen vorbereitete und umgearbeitete Blut. Nicht die verträgliche Hand, aber auch nicht die drohende, gewaltthätige Faust, überhaupt nicht die Glieder der Willkür — die Lenden nur — „Könige sollen aus deinen Lenden kommen“ 1. Mos. 35, 11 — sind die Grundsäulen des Gemeinwesens. Der Contrat social, der Tractatus politicus, der Leviathan sind grundlos, aber nicht weil sie gottlos, sondern naturlos sind, wenigstens nur e i n e und zwar spätere Thatsache der Naturgeschichte des Menschen zur einzigen und ersten gemacht haben. So wenig aber ursprünglich von einer willkürlichen Vereinbarung oder Unterwerfung, so wenig hängt von einer willkürlichen Gottesverehrung, d. h. einer solchen, die nur auf den guten Willen und Glauben des Menschen sich stützt, das Gemeinwesen ab. Die innerliche Grundlage, die Gesinnung, die Ehrfurcht, welche das Gemeinwesen zu seinem Entstehen und Bestehen voraussetzt, ist die naturbegründete, mit der Muttermilch eingesogene, aus physischer, unwillkürlicher Abhängigkeit und Anhänglichkeit entsprungene Ehrfurcht vor den Eltern. Zwischen der Ehrfurcht vor den Göttern und der Ehrfurcht vor den Eltern ist aber kein Unterschied. „Es ist geschrieben, sagen die Rabbinen, 2. Mos. 20, 12: E h r e (honora, כַּבֵּד) d e i n e n V a t e r. Und anderswo steht geschrieben Sprüchw. 3, 9: „„E h r e (honora, כַּבֵּד) Gott von deinem Gut.““ So sehr setzt die Schrift die Ehre Gottes der Ehre der Eltern gleich. Anderswo heißt es 3. Mos. 19, 3: „„Jeder fürchte (timeat, revereatur, תִּירָאוּ) Vater und Mutter““, und an einem Orte 5. Mos. 6, 13: „„Fürchte (timebis, תִּירָא) den Herrn deinen Gott.““ So sehr setzt die Schrift die Furcht Gottes der der Eltern gleich. Ferner heißt es

2. Mos. 21, 17: „„Wer Vater oder Mutter flucht, der soll des Todes sterben."" Aber 3. Mos. 24, 15 heißt es: „„welcher seinem Gott flucht."" So sehr setzt die Schrift die Segnung (Lob) Gottes und der Eltern gleich." (Schoettg. H. H. in 1. Joh. 4, 20.) Es gibt daher, sagt angeblich die Pythagoräerin Periktione bei Stobäus (Floril. 79, 50), ,,kein größeres Vergehn und Unrecht als die Gottlosigkeit (das Unehrerbietigsein, *ἀσεβεῖν*) gegen die Eltern." „Bist du klug, mein Sohn, sagt Sokrates (Xen. Mem. 2, 2, 14), so bittest du die Götter um Vergebung, wenn du gegen deine Mutter gefehlt hast, damit nicht auch sie dich für undankbar halten und dir ihre Wohlthaten entziehen." „Die Undankbaren sind es, die sich auch am wenigsten um die Götter, um die Eltern, um Vaterland und Freunde bekümmern." (Xen. Cyr. 1, 27.) Aber die Undankbarkeit gegen die Eltern ist der höchste Grad der Undankbarkeit. Wer gegen die Eltern undankbar und unehrerbietig, ist es auch gegen die Götter. So hängt die Ehrfurcht vor den Göttern von der Ehrfurcht vor den Eltern ab; ja! sie stammt selbst von dieser ab, sie ist nur von diesen auf jene übertragen, wie überhaupt die Gottheit nur ein vom Menschen auf die Natur übertragenes Wesen ist. Erst muß man auf der Erde Eltern haben, ehe man sich im Himmel Eltern vorstellen kann; erst muß man dem unmittelbaren, gegenwärtigen Urheber seines Daseins sich zu Dank verpflichtet fühlen, ehe man auf den mittelbaren, entfernten Urheber dieses Gefühl übertragen kann. Vom Verstande oder von der Natur ausgegangen, sind freilich die Eltern, da sie selbst die Natur zur Voraussetzung haben, die zweiten Götter — *δευτέρους καὶ ἐπιγείους τινὰς θεούς* nennt sie Hierokles bei Stob. 79, 53 —; aber vom Menschen oder vom Gefühl aus sind sie „wegen ihrer Nähe, wie derselbe sagt, wenn man anders so reden darf, uns werther, geehrter (*τιμιωτέρους*)

selbst als die Götter", d. h. die ersten, eben weil die nächsten Götter. Wer nicht zuerst aus Erfahrung weiß, was ein Vater ist, weiß auch nicht, was ein Gott; wer nicht dem Menschen gegenüber sich als Kind gefühlt, kann auch nicht der Natur oder Gottheit gegenüber sich als Kind denken und fühlen. Die Eltern sind aber deßwegen Götter — *νόμιζε σαυτῷ τοὺς γονεῖς εἶναι θεούς* — Gegenstände religiöser oder, was eins ist, höchster Verehrung, weil sie die Urheber oder Ursächer des höchsten Gutes, des Lebens sind, *αἴτιοι τῆς γενέσεως*, wie sie Diodor irgendwo und Anaximenes (Stob. 79, 37) nennt. Ebenso ist der Grund der Gottesverehrung, das, was Gott zu Gott, zu einem verehrungs- und anbetungswürdigen Wesen für den Menschen macht, nur dieß, daß er der Urheber seines Lebens ist, sein „Schöpfer", sein Hervorbringer. עֹשִׂי, בֹּרְאִי mein Macher, mein Schöpfer, das heißt: mein Gott; „du Jehovah unser Vater", אָבִינוּ (Jes. 63, 16). „Du, Jehovah, heißt es nochmals (64, 7), bist unser Vater, wir sind der Thon, du aber unser Bildner, das Werk deiner Hände wir alle." Der Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Vater — abgesehen von dem übrigen, nicht hierher gehörigen Unterschied zwischen Gott und Mensch — ist nur der, daß jener der gemeinschaftlich eigene, der allgemeine Vater ist — *ὁ κοινὸς ἁπάντων πατὴρ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν Ζεύς* (Musonius Stob. 79, 51) — dieser der ausschließlich eigene Vater ist. So gut aber der Mensch Gott als Vater gegenüber kindliche, so gut hat er Gott als bloßem Herrn gegenüber knechtische, Gott als König gegenüber unterthänige Gefühle und Gesinnungen. „Wenn ein Mensch, sagt R. Samuel Ben David, zu einem irdischen König käme, um etwas von ihm zu erbitten, sich aber von ihm wegwendete und mit seinem Nachbar spräche, so würde sicherlich der König ihm zürnen und ihn aus seinem Palast

fortgehen heißen. Ebenso verhält es sich, wenn Einer steht vor dem König aller Könige." (Schoettg. H. H. in 1. Cor. 14, 16.) „Thörichter", ruft Tertullian dem Ketzer Marcion zu, welcher behauptete, daß Gott nur gut und daher nicht zu fürchten sei, „du läugnest, daß der, den du Herrn nennst, zu fürchten sei, da dieser Name eine Macht bezeichnet, die man (auch?) fürchten muß? Aber wie wirst du (ihn) lieben, wenn du dich nicht fürchtest, ihn nicht zu lieben?" (adv. Marc. 1. 27.) Jakob sagt zu seinem Bruder Esau, als dieser ihn fragt: „was willst du mit allem dem Heer?" „Daß ich Gnade fände (in den Augen) vor meinem Herrn." 1. Mos. 33, 8. Aber mit denselben Worten spricht Abraham zu dem ihm erscheinenden Jehovah: „Herr, habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen" (1. Mos. 18, 3), und Lot zu den Engeln: „dein Knecht Gnade gefunden hat vor deinen Augen." (19, 19.)

Eben deßwegen, weil Gott Vater, Herr, König, also auch dieselben Gefühle und Gesinnungen für sich beansprucht, welche der Wohlthäter von seinem Günstling, der Vater von seinem Sohne, der Herr von seinem Diener, kurz der Mensch von einem andern ihm verbundnen Menschen verlangt, die Gottesverehrung also eine Verbindlichkeit, eine Pflicht ist, eben deßwegen erscheint auch dem in religiösen Dingen Unwissenden, wenn gleich dieser Unwissende sonst ein sehr gelehrter Herr sein mag, dem von religiösen Vorstellungen Beherrschten der Atheist, d. h. der, welcher nicht das menschliche Wesen an die Spitze der Welt stellt, nicht nur als ruchloser Gottesläugner, weil er seinen Herrn, Schöpfer, Wohlthäter verläugnet, sondern auch als ein moralisches Ungeheuer, welches Alles über den Haufen wirft, jedes Verbrechens fähig ist. Wer die erste und höchste Verbindlichkeit verwirft, wie kann der andere untergeordnete Verbindlichkeiten anerkennen? Wer das Recht Gottes auf

Anerkennung und Verehrung nicht achtet, wie kann der die Rechte seiner Nebenmenschen respectiren? Wer seinen geistigen Vater geistig tödtet, wie sollte der nicht auch seinen irdischen Vater leiblich tödten? Wenn daher die Theisten sonst läugnen, daß der Gott des Menschen ein menschliches Wesen ist und zwar im edlen Sinne des Worts, so gestehen sie in ihren Vorstellungen vom Atheismus ein, daß ihr Gott ein menschliches Wesen und zwar im gemeinsten, niedrigsten Sinne des Wortes, daß es sich in ihrer Religion, in ihrem Gotte nur um ihr eigenes liebes Blut und Gut handelt; denn „die Negation", die Aufhebung Gottes ist ihnen nichts anderes, als die Auflösung der „sittlichen Bande", d. h. der Bande, die den Menschen an sein Leben, sein Eigenthum, seine Familie, seine Rechte und besonders Vorrechte knüpfen. Allerdings hängen die sittlichen Bande von den Göttern ab, aber nur da, wo Alles von den Göttern abhängt, wo der Segen des Acker- und Weinbaus noch nicht durch den Dünger der Chemie, sondern nur durch die Huld der Götter bedingt ist, noch nicht Naturgesetz, Naturnothwendigkeit, sondern nur ihr Wille über Wind und Wetter, Regen und Sonnenschein je nach dem Betragen der Menschen gegen sich und die Götter verfügt, wo die Götter noch unmittelbaren, vertrauten Umgang mit den Menschen pflegen, „in wandernder Fremdlinge Bildung, jede Gestalt nachahmend, durchgehn die Gebiete der Menschen, Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuschauen." (Hom. O. 17, 485.) Wo Zeus Xenios der einzige Schutz des Fremdlings ist, da hängt freilich von der Anerkennung und Verehrung des Zeus auch die Anerkennung und Heilighaltung des Gastrechts ab; und da, wo richtiges Maaß und Gewicht Sache der Religion, nicht der Polizei, Sache Gottes, nicht des Menschen ist, wie bei den Israeliten, wo es heißt: „Richtige Waage ist Jehovah

heilig“ (Sprüchw. 16, 11), „wo also leichteres Gewicht führen Frevel gegen Gott“, wo im Allerheiligsten ein Originalmaaß stand (Michaelis, Mos. Recht §. 227), die Aufsicht über Maaß und Gewicht demgemäß eine Verrichtung der Diener Gottes war (Ebend. §. 52); da ist freilich mit dem Gotte auch das Ebenmaaß und Richtscheit des menschlichen Verkehrs, des Handels und Wandels aufgehoben. Wo aber ein Gottesamt zu einem Staatsamt, der Staat selbst zum Zeus Xenios wird, wo der Mensch eine Verrichtung oder Eigenschaft Gottes in der Menschenwelt zu einer selbstständigen gesetzlichen Anstalt oder Tugend, in der Natur zu einer selbstständigen Kraft macht, wo es also eine selbstständige Staats- und Rechtslehre, eine selbstständige Naturlehre gibt, die nicht mehr im Winde den Hauch Gottes (Jes. 40, 7), im Donner die Stimme Gottes, im Bliß das Feuer Gottes (1. Kön. 18, 38) erblickt, da ist der Atheismus nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch sittliche Wahrheit und Nothwendigkeit. Es gibt nur Einen wahren, Einen ehrwürdigen Gott — es ist der unmittelbare, selbstthätige, selbstredende, selbstleuchtende, selbstblitzende, selbstdonnernde, selbstregnende Gott der alten Welt. Entweder diesen oder keinen Gott. Auch die Götter gedeihen nicht auf jedem Boden, auch ihre Existenz ist an Zeit und Raum gebunden. Nur da ist der Gottesglaube Wahrheit und Gesundheit, wo er Natur ist, wo der Atheismus, versteht sich der theoretische, von dem die Bibel, wenigstens das Alte Testament nichts weiß, eine Unmöglichkeit, der Gottesglaube eine unumgängliche Nothwendigkeit, wo er eins mit dem Verstande des Menschen selbst ist, wo dieser sich gar keine andere Ursache überhaupt denken kann, als einen Gott, wo also der Gottesbeweis noch kein Bedürfniß ist, auf dessen Befriedigung Prämien und Stipendien ausgesetzt sind, der Gottesglaube noch kein Verdienst,

welches von servilen Zeitungsschreibern und Polizeidienern öffentlich ausposaunt wird, um durch den Glauben an den Höchsten sich die Gunst des Allerhöchsten zu erwerben.

39.

Das Symbol.

Die Wahrhaftigkeit und Innigkeit der Götterverehrung beruht nur darauf, daß die Götter nicht dem Namen, sondern der That nach, wirklich Väter, Herren, Wohlthäter, Freunde der Menschen, daß sie also keine den Gefühlen und Gesinnungen, die der Mensch dem Menschen gegenüber in diesen Verhältnissen hat, widersprechende Wesen sind. Wären die Götter Das, wofür sie ihre falschen oder unwissenden Freunde ausgeben, von allem Menschlichen abgesonderte Wesen, Wesen nicht nur ohne die Schwächen und Fehler, sondern auch ohne die Kräfte und Tugenden des Menschen, Wesen also ohne Verstand, ohne Willen, ohne Gefühl für den Menschen, so fiele auch auf Seiten des Menschen der Verstand, der Wille, das Gefühl für die Götter, hiermit der Grund zu ihrer Verehrung hinweg. Müßte sich der Mensch in der Religion dieselbe Tortur anthun, um ein besonderes, außer- und übermenschliches Gottesgefühl zu erheucheln, die er sich in der Theologie anthut, um einen besondern Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen ausfindig zu machen, so verwandelte sich sein Vertrauen in Mißtrauen, seine Verehrung in Verachtung, seine Liebe in Haß, so würfe er geradezu seine Götter zum Teufel. Die Götter sind wesentlich, wenn sie wenigstens wahre Götter sind, gute Wesen, aber ihre Güte besteht vor Allem

darin, daß sie dem Menschen keine theologische Heuchelei, keine geistliche Verstellung zumuthen, daß sie ihn auch sich gegenüber Mensch sein lassen, daß sie keine andern Dienste und Gaben von ihm verlangen, als er andern von ihm geliebten und verehrten Menschen erweist und sich selbst wünscht, daß sie seine Genüsse, seine Gefühle und Gesinnungen zu den ihrigen machen, nicht mit vornehmer Ekelhaftigkeit die Speisen und Getränke von sich stoßen, die das Herz des Menschen erfreuen, kurz daß sie in aller Ehrlichkeit und Offenheit dem Menschen zu verstehen oder doch zu empfinden geben, daß sie Wesen seines Gleichen, seines Wesens, daß sie, wenn auch nicht von Gestalt, doch von Herzen Menschen sind, daß sie sich nur dadurch von den Sterblichen unterscheiden, daß ihre Kraft und Einsicht noch dahin reicht, wo dem Verstande des Menschen ein undurchdringliches Dunkel, seinem Willen, seinem Wirkungsvermögen eine unübersteigliche Schranke entgegentritt. „Ich weiß nicht, sagt die Mutter zu ihren sieben Märtyrersöhnen, wie ihr in meinem Leibe wurdet, noch habe ich euch den Lebensathem gegeben und den Bau eines jeden zusammengefügt." (2. Macc. 7, 22.) Aber gleichwohl weiß ich, daß die Thätigkeit, die euch gebildet, nur die Thätigkeit eines Auges und einer Hand ist und sein kann; so daß die göttliche Thätigkeit nur die ununterbrochene Fortsetzung, Ausführung und Vollendung der durch den Widerstand der Natur gewaltsam gehemmten und abgebrochenen menschlichen Thätigkeit ist. Was daher der Mensch nicht durch sich selbst sieht und erkennt, das erklärt und erleuchtet er sich durch das göttliche Auge; was er durch seine eigne Hand nicht zu erfassen vermag, das begreift er durch die göttliche. Und eben deßwegen gibt er auch in herzlicher Dreistigkeit dem göttlichen Auge, was des Auges, der göttlichen Hand, was der Hand ist — dem Auge den Blick der Bewunderung, der Hand den Druck des

Dankes, den Kuß der Verehrung, aber keinen symbolischen, sondern wirklichen Kuß.

„Der Cultus (sagt O. Müller in seinen Proleg. zu einer wiss. Myth. S. 258), welcher die Gefühle des Göttlichen in sichtbaren äußeren Handlungen darstellt, war seiner Natur nach durch und durch symbolisch. Niemand kann im Ernste zweifeln, daß das Niederfallen bei der Anbetung symbolisch sei, indem körperliche Erniederung sehr deutlich geistige Unterordnung bezeichnet ... aber daß es auch das Opfer ist, ist gerade ebenso gewiß. Wie wollte sich denn das anerkennende Gefühl, daß es der Gott ist, der uns speist und tränkt, in Handlungen kund geben, als dadurch, daß ihm ein Ehrenantheil von der Nahrung gegeben und dem menschlichen Gebrauche entzogen wurde. Weil aber das Symbolische eben darin sein Wesen hat, daß man das Zeichen in wirklichem Zusammenhang mit dem Bezeichneten denkt, lag hier der abergläubische Irrthum sehr nahe, den Göttern werde damit wirklich etwas Angenehmes erzeigt; sie genössen davon. Aber den Gebrauch aus diesem Aberglauben abzuleiten, mit andern Worten die Absicht, einen Fettdunst zu erregen, für den ursprünglichen Grund aller Opfer zu erklären, wird wohl schwerlich angehen. Man müßte denn meinen, bei der Libation werde der Wein deßwegen auf die Erde gegossen, damit ihn die Götter auflecken!" Welche Willkür, die Vorstellungen des modernen abstracten Theismus zum Maaßstab der alten Welt zu machen, und nun die ursprünglichsten, unmittelbarsten, kindlichsten Vorstellungen für abergläubischen Irrthum zu erklären, da doch offenbar überall gerade die im Sinne der späteren Zeit abergläubigsten Vorstellungen und Gebräuche die ältesten sind, überall, wo der Mensch vom sogenannten Glauben zum Aberglauben abfällt, dieser Abfall nur eine Rückkehr zum Glauben der Urväter ist. So

wie die Thräne kein bloßes Zeichen, sondern wirklicher Ausdruck und Ausfluß des Schmerzes ist, so ist auch das Niederfallen bei der Anbetung ursprünglich kein bloßes Zeichen der Unterwürfigkeit und Höflichkeit, sondern ein unmittelbarer, unwillkürlicher Ausdruck von der Gewalt der Empfindungen und Gemüthsbewegungen, mit denen er zu den Göttern fleht; denn die Macht, vor der sich der Mensch zuerst beugt und zu Boden fällt, selbst wo er sich vor den Göttern niederwirft, ist die Macht seiner Furcht, seiner Schmerzen, seiner Wünsche, seiner Herzensangelegenheiten. Erst aus diesem unwillkürlichen sich zu Boden Werfen ist das willkürliche entsprungen und auch ohne innere Nothwendigkeit, ohne die entsprechende Ursache zur religiösen Mode geworden. Wo der Mensch noch nicht Geist und Körper auseinander reißt, wo die Cultur noch nicht in der Kunst der Verstellung besteht, in der Geschicklichkeit, Alles auch ohne inneren Drang und Grund thun und sagen zu können, da ist die körperliche Erniedrigung, da ist überhaupt das der spätern Zeit symbolische Zeichen der Sache die Sache selbst — ein Sinnbild, ja! aber ein Bild, das nicht *ὁμοιούσιος*, sondern *ὁμοούσιος*, nicht ähnlichen, sondern gleichen, desselben Wesens mit dem Wesen seines Gegenstandes ist.

„Das Waschen mit Wasser, die körperliche Reinheit war bei den Priestern Symbol der moralischen Reinheit, der Sündlosigkeit." Nein! sie war mehr, sie war Sache selbst, wesentlicher Bestandtheil der moralischen Reinigkeit selbst. Der Mörder befleckt sich mit Blut, der Unmäßige mit Speisen und Getränken, der Zornige mit Geifer, der Unzüchtige mit venerischem Gifte, der Liederliche mit seinen eignen Excrementen, kurz der moralisch Schmutzige mit körperlichem Schmutze aller Art. Wer dagegen keinen Schmutz an und auf sich leiden kann, kann auch keinen in sich leiden, wenigstens so lange er in der Harmonie von Geist

und Körper lebt, wie das Alterthum, dessen Ethik sich auf Physik gründete, dessen Haß gegen das Laster physischer Abscheu war.

Die Griechen und Römer opferten den obern Göttern, den Göttern des Lichts und Lebens weiße, den untern, den Göttern des Todes und der Finsterniß schwarze Thiere und drehten diesen beim Schlachten den Hals unterwärts, jenen aufwärts. Diese Handlungen und Farben sind Zeichen, die aber das Wesen, die Bedeutung der betreffenden Götter nur auf synonyme, gleichbedeutende Weise versinnlichen, denn Weiß wirft das Licht unzerlegt zurück, erhellt, erheitert, erfreut; Schwarz verschluckt alle Farben, alle Lichtstrahlen, wie die Unterwelt alle Lebensfreuden, macht finster, traurig, verstimmt. „An den Horäen, dem den Göttinnen der Jahreszeiten gewidmeten Feste in Athen, wo sie um Abwendung der übermäßigen Dürre angerufen wurden, ward das ihnen bestimmte Opferfleisch nicht gebraten, welches ein Symbol der Hitze gewesen wäre, sondern gesotten, weil das Sieden mehr eine obschon durch Wärme gemäßigte Feuchtigkeit anzeigt.“ (Nork, Etym. symb. mythol. Wörterb. Horen. Vgl. auch Heffter, Relig. der Griech. und Röm. S. 162.) Der Mensch thut, was die Götter, aber nur im Kleinen, was sie im Großen thun; er versinnlicht die Sache durch die Sache selbst, wie hier das Zeitigen der Früchte durch Kochen, die wohlthätige Wirkung der durch Feuchtigkeit gemilderten Wärme durch eben dieselbe, nur daß die Sache der Götter Natur, die des Menschen Kunst ist, die religiöse Mimik daher unendlich hinter ihrem Gegenstand zurückbleibt.

Das Symbol stellt ein Allgemeines dar, einen Gattungsbegriff, aber in einem Einzelnen, das selbst zu dieser Gattung gehört, selbst ein Stück Gattung ist, ja ursprünglich die ganze Gattung in sich faßt. So ist der Phallus ein Symbol der göttlichen

Schöpfungskraft; aber der Phallus, freilich nicht der hölzerne oder steinerne, ist ein Organ, womit man keine Sinnbilder, sondern wirkliche Wesen macht, ein Organ also der schaffenden Naturkraft selber; so ist die Flamme ein Symbol der Vesta, der Göttin allerdings des bildlichen Feuers, der Liebesgluth, mit der der Mensch an seiner Vaterstadt, seiner Familie, seinem Heerde hängt, der Eigenliebe also und Eigenwärme — *ἑστίας, οὗ οὔτε ὁσιώτερον χωρίον ἐν ἀνθρώποις, οὔτε ἥδιον, οὔτε οἰκειότερόν ἐστιν οὐδέν* (Xenoph. Cyr. 7, 5, 56) — aber auch der Göttin des wirklichen, sinnlichen Heerdfeuers, denn ohne physisches Feuer auch kein moralisches Feuer, die Flamme also Vesta selbst. Nec tu aliud Vestam, quam vivam intellige flammam. (Ov. Fast. 6, 291.) Das Symbol ist pantheistisch, nicht theistisch. So ist auch das Licht nicht deßwegen Sinnbild des Geistes, die vom Licht entnommenen Ausdrücke, wie z. B. Erleuchtung, Aufklärung, sind nicht deßwegen zum Ausdruck des geistigen Klarwerdens gemacht worden, weil der Mensch zwischen dem Lichte in sich und dem sinnlichen Lichte eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit entdeckt hat, sondern deßwegen, weil das Gesicht die erste Einsicht, weil mit dem Eröffnen der Augen auch der Mensch erst zum Bewußtsein erwacht, weil der erste Unterschied zwischen Täuschung — die *Ἀπάτη* ist eine Tochter der Nacht — und Wahrheit der Unterschied zwischen Nacht und Tag, kurz weil das spätere sinnbildliche Licht das erste eigentliche Licht des Menschen ist. So heißt auch der Begriff nur deßwegen so, weil der Begriff mit der Hand auch der erste Begriff im Kopfe ist, weil der Mensch zuerst nur erfaßt, was er anfaßt, nur weiß, nur begreift, was Feuer, was Wasser, was Stein, was Fleisch, was Schein, was Sein, wenn er die Dinge betastet. Die Sprache bewahrt treu und dankbar in den Worten die ersten, unauslöschlichen, unvergeßlichen Eindrücke; erst, wenn diese verges-

sen sind, die Begriffe erweitert und verallgemeinert werden, wird der ursprüngliche, eigentliche Sinn zu einem nur bildlichen. Wie aber in der Sprache, so wird auch in der Religion, was ursprünglich die Sache selbst war, später zu einem bloßen Bilde. So gewiß die hölzernen Pferdeköpfe auf den Bauernhäusern in vielen Gegenden Norddeutschlands erst an die Stelle der weiland wirklichen Pferdeköpfe (Nork, Andeut. e. Syst. der Mythol. S. 79), die bildlichen oder symbolischen Menschenopfer in Rom — die Oscilla ad humanam effigiem arte simulata, Macrob. Sat. 1, 7 — erst an die Stelle wirklicher Menschenopfer getreten, so gewiß sind auch so viele andere Puppenspiele der Symbolik erst an die Stelle crasser Wirklichkeit getreten.

Speisen und Getränke sind allerdings auch Zeichen, aber Zeichen von dem Bedürfniß des Essens und Trinkens, Zeichen, die erst im Genuß ihren Sinn finden. Der Genuß von Speise und Trank ist für den gesunden, naturgetreuen, unverdorbenen Menschen noch keine traurige, sündhafte oder wenigstens durch den Sündenfall verursachte Nothwendigkeit, sondern ein Freudenfest — den Hebräern war ein Gastmahl sogar das Sinnbild der höchsten Seligkeit. Wie sollte der Mensch daher die Götter, denen er alles Gute verdankt, aber eben deßwegen auch aus Dankbarkeit zurückgibt, von diesem Freudenfeste ausschließen? Sollte er die Götter nur zu müßigen Zuschauern, mit der Opfergabe von Speise und Trank nur ihrer Güte und Oberherrlichkeit ein Compliment machen? Genügte dazu nicht ein modernes Tischgebet? Wozu eine Handlung, ohne den Sinn und Zweck dieser Handlung? Wozu ein Ehrenantheil an der Nahrung ohne wirklichen Antheil? Wie kann ich einem Nichtsehenden für die Gabe der Mittel zum Malen durch ein Gemälde, einem Nichthörenden für die Gabe der Musik durch ein Concert meine Verehrung und Dankbarkeit bezei-

gen und ausdrücken? Wenn es Aberglaube ist, den Göttern Speise und Trank zu opfern oder geben, weil sie deren nicht bedürfen, so ist es auch Aberglaube, zu den Göttern zu beten, Aberglaube, überhaupt die Götter zu verehren; denn sie brauchen auch im Sinne des rationalistischen oder philosophischen Theismus keine Gebete, keine Verehrung. Aber dieser Sinn ist nicht der Sinn der Götter, der wahren, unverstümmelten, unverkürzten Götter. Der Mensch soll sie verehren, weil sie verehrt sein wollen. Nur in einem entsprechenden Sinn des Gegenstandes der Verehrung liegt der Grund und Sinn jeder Verehrung, Religion ausdrückenden Handlung. „Jene den ganzen Tag versöhnten den Gott mit Gesange, schön anstimmend den Päan (Gesang an Apollo), die blühenden Männer Achaias, preisend des Treffenden Macht; und er hörete freudiges Herzens", *ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων.* (Hom. Il. 1, 474.) So sinnlos es wäre zu den Göttern zu flehen, oder gar sie mit Sang und Klang zu ehren, ohne den entsprechenden Sinn dafür bei ihnen vorauszusetzen, so sinnlos wäre es, ohne Genußvermögen auf Seiten der Götter ihnen Speise und Trank vorzusetzen. Wenn die Christen sich gegen die Abstammung des Menschen von der Natur sträuben, wenn sie schließen: ein empfindendes, denkendes, wollendes Wesen kann nur von einem Wesen entspringen, welches diese Eigenschaften schon fix und fertig in sich hat, so müssen sie es den Heiden, welche auch im Essen und Trinken Menschen und nicht Thiere waren, nicht verargen, wenn sie schlossen: essende und trinkende Wesen können nur von einem Wesen kommen, welches selbst ißt und trinkt. Ueberdem ist es höchst auffallend, wie Christen sich über die gegenständliche göttliche Bedeutung des Opfergenusses oder Opferdunstes bei den Heiden lustig machen können, da doch in der Bibel das Opfer das Brot, die Speise Gottes, לֶחֶם אֱלֹהִים heißt,

ja der Bibel zufolge das gegenwärtige, folglich auch christliche Menschengeschlecht nur dem sinnlichen Genuß, dem göttlichen Wohlgeruch des Brandopfers Noahs — „und der Herr roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen: ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen" (1. Mos. 8, 21) — seine Existenz verdankt.

Allerdings lecken die Götter nicht den für sie auf die Erde gegossenen Wein auf, weder mit einer menschlichen Zunge, noch einem thierischen Rüssel, so wenig als die Götter besondere akustische Werkzeuge nöthig haben, um die in die Luft ausgeströmten Klagen und Gebete der Sterblichen gehörig auffangen und verstehen zu können. Sie genießen Speise und Trank nicht auf wirkliche, d. h. sinnlich wahrnehmbare Weise — wenn nicht anders ihre geistlichen oder vielmehr fleischlichen Stellvertreter tabula rasa machen — sie essen und trinken nur im Glauben, in der Einbildung, in der Idee. Wie sie nur die abgesonderten Verrichtungen, die Geister der Sinne haben, ohne die leiblichen Sinne selbst, wenn gleich diese in der Vor- und Darstellung eine Rolle, übrigens nur auf ihrer Oberfläche spielen, so haben sie auch nur den abgesonderten Genuß, den Geist des Essens und Trinkens, ohne die beim Menschen mit diesen Acten verbundenen Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Das Essen und Trinken in seiner ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit vorgestellt, ist allerdings eine profane, irreligiöse, der Götter unwürdige Vorstellung; aber an dieses profane Detail denkt auch nicht der Opfergläubige. Ueberdem ist Essen und Trinken eine Verrichtung, die nur für den Essenden und Trinkenden selbst, aber für den Andern keinen Werth, kein Interesse hat, ein bloßer Privatact; die Götter sind aber wesentlich öffentliche Wesen, Richter, Regenten, Wächter, Beschützer, wesentlich Wesen nicht für sich, sondern für den

Menschen. Das Privatliche, das profane Gedanken und Vorstellungen Erweckende tritt daher zurück oder verschwindet gänzlich vor ihrer öffentlichen Bedeutung und Würde. Namentlich ist das Ausgezeichnete des hebräischen Gottes, daß sein ganzes Wesen trotz seiner sonstigen Körperlichkeit und rohen Leidenschaftlichkeit in seinen öffentlichen Charakter, seine demokratische Wirksamkeit aufgeht, daß er mit Leib und Seele, „von ganzem Herzen und von ganzer Seele", wie (Jerem. 32, 41) Jehovah von sich sagt, Volksfreund, Volksführer, Volkslehrer, Volksgesetzgeber ist, während der Zeus der Griechen neben seinem öffentlichen Leben und Wesen auch ein nur auf sich sich beziehendes Wesen, ein häusliches, geschlechtliches, also auch Privatleidenschaften und Liebschaften ausgesetztes, damit anstößiges, dem Wesen eines Gottes widersprechendes Leben hat.

So ist es auch ein anstößiger Anthropomorphismus, wenn man sich das göttliche Auge und Herz in der ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit der menschlichen Seh- und Empfindungsorgane vorstellt und ausmalt; aber daß Gott sieht, daß er hört, daß er ein Herz hat d. h. daß er empfindet, daß er barmherzig ist, das ist absolut nothwendig für den Menschen und eben deßwegen absolut wesentlich für Gott — „Alles, sagt z. B. Tertullian, muß er (Gott) haben wegen Alles, so viele Gemüthsbewegungen (sensus) als auch Veranlassungen derselben: Zorn wegen der Verruchten und Galle wegen der Undankbaren ... und Barmherzigkeit wegen der Irrenden" (adv. Marc. 2, 16) — das ist reine Menschheit und doch volle Gottheit.

Oder ist etwa auch das göttliche Auge, das göttliche Herz nur eine „Metapher", nur ein bildlicher Ausdruck, ein Zeichen von göttlichen Kräften und Eigenschaften, die an sich oder im Gegenstande etwas ganz Andres sind, als im menschlichen Sinne, so daß

das göttliche Auge auf das menschliche gerade so paßt, wie die Faust aufs Auge, das Auge in ihm so viel wie kein Auge, das Herz in Gott so viel wie kein Herz ist? Welche teuflische Maskerade! Nein! diese Ausdrücke sind den Gegenstand, die Sache so, wie sie nur bezeichnet werden kann, bezeichnende Ausdrücke, so zu sagen Nomina propria, Eigennamen, die weder im Himmel, noch auf Erden, mit andern Namen oder Zeichen vertauscht werden können, so wenig Metaphern oder Symbole sind, als das menschliche Auge und Herz, Ausdrücke, die im eigentlichen, ja im übertrieben eigentlichen, im allereigentlichsten Sinne zu nehmen sind, so daß der Unterschied nur darauf hinausläuft, daß das göttliche Auge mehr Auge ist, als das menschliche, das göttliche Herz mehr Herz, als das menschliche, erst recht, erst eigentlich Herz ist, weil bei Gott die Schranken und Hindernisse wegfallen, welche das Herz des Menschen nicht Herz, sein Auge nicht Auge sein lassen. Das göttliche Auge ist nur der innige, selige Wunsch des menschlichen Auges, daß keine Finsterniß für es existire, daß Alles licht und klar sei, das göttliche Herz nur der innige, selige Wunsch des menschlichen Herzens, daß keine Bosheit und Kümmerniß es bedrücke, daß Alles sich herzlich gut und glücklich sei. „Zeus, sagt Dio Chrysostomus (Or. 12, 76 ed. Emper), heißt φίλιος und ἑταιρεῖος, Beschützer der Freund- und Bruderschaft, weil er alle Menschen zusammenführt (verbindet) und will, daß sie freundschaftlich gegen einander seien, Keiner Keinen hasse und befeinde" d. h. Zeus (im Sinne der spätern Griechen) ist, als der Freundschaftliche, nichts andres, als der Wunsch allgemeiner Menschenliebe.

Der Unterschied überhaupt zwischen anthropomorphischen, menschlichen und göttlichen Eigenschaften oder Vorstellungen, der Unterschied also zwischen Menschsein und Nichtmensch-, Gottsein ist nur, wie wir schon oben sahen, der Unterschied zwischen den

Arten und der Gattung, zwischen den Specialitäten oder Modalitäten und der Wesenheit, zwischen den Nebensachen und der Hauptsache einer menschlichen Eigenschaft, Kraft oder Thätigkeit. Was nothwendig und unentbehrlich ist, was nicht mehr verneint, nicht mehr weiter verdünnt werden kann, ohne ins pure Nichts zu verfallen, das ist kein Anthropomorphismus mehr, wenn es gleich nur das höchste und letzte, das wesentliche Menschliche ist. Was der Mensch nicht an sich selbst aufgeben kann, ohne sich als Mensch aufzugeben, das kann er auch nicht an Gott aufgeben, ohne Gott selbst aufzugeben. Daß ich diese Empfindung gerade habe, diese Empfindung der Reue, des Grams, des Neids, des Abscheus, das ist nicht nothwendig; aber gebe ich die Empfindung überhaupt auf, so gebe ich mich den Menschen auf. Und mein Aufsteigen von mir zu Gott besteht nicht darin, daß ich plötzlich aus der heißen Zone der menschlichen Empfindung des Anthropopathismus in das Eismeer gänzlicher Empfindungslosigkeit überspringe, sondern nur darin, daß ich mich zu solchen Empfindungen erhebe, die mir gerade die Nothwendigkeit, Herrlichkeit, Seligkeit d. h. eben Göttlichkeit der Empfindung vergegenwärtigen. So wie die Lunge, wenn sie von erstickenden Luftarten belästigt wird, nur nach reiner, nicht keiner Luft, nicht nach dem leeren Raum sich sehnt, so ist auch die Sehnsucht des Menschen, des Endlichen nach dem Unendlichen nicht die Sehnsucht nach einem leeren Sein, welches gleich Nichtsein ist, sondern nur die Sehnsucht des Kranken nach Gesundsein, des Gefangenen nach Freisein, des Zweifelnden nach Klarsein. Zweifel, Unfreiheit, Krankheit sind Anthropopathismen, menschliche Zustände, aber klar, frei, gesund sein heißt Gott sein. Klarheit, Freiheit, Gesundheit haben nichts außer und über sich, was ihnen als Ideal vorschwebte, keinen Wunsch eines Andern, eines Endes, sie sind in sich gesättigte Vollkommenheiten.

Was aber der Mensch nicht von sich wegwünscht und wegwünschen kann, so lange er wenigstens noch nicht verrückt ist, das kann er auch nicht von Gott wegdenken. Gott hat keine Freude an dem Tode „des Menschen“, nein! die Gottheit ist selbst nichts andres als die Freude, die eine menschliche Kraft oder Fähigkeit an ihrer Vollkommenheit und Gesundheit hat; sie ist nicht über und außer den menschlichen Kräften selbst, sondern nur über dem, was innerhalb einer Kraft der Mensch von ihr wegwünscht und wegdenkt; sie ist die menschliche Kraft selbst, nur befreit von den lästigen Beschränkungen, Zuthaten und Anhängseln, womit sie im Menschen verbunden ist.

„Dieß ist für das Bild Gottes im Menschen zu halten, daß der menschliche Geist dieselben Gemüthsbewegungen und Gefühle hat, die auch Gott hat, obgleich nicht so, wie Gott ... denn so verderblich sie im Menschen die Verderblichkeit des menschlichen Wesens macht, so unverdorben macht sie in Gott die Unverderblichkeit des göttlichen Wesens. Gott erzürnt, aber ohne sich zu erbittern, ohne sich selbst zu gefährden, er kommt in Bewegung, aber nicht in Zerrüttung.“ (Tert. adv. Marc. 2, 16.) „Einige Gemüthsbewegungen werden Gott so zugeschrieben, daß sie wirklich und eigentlich in ihm sind, aber nicht in der unvollkommenen Weise, wie im Menschen. So ist in Gott Freude, gaudium, aber unendlich größere, als die Menschen haben und sich denken können. Andere menschliche Gemüthsbewegungen oder ihre besondern Beschreibungen gelten nicht eigentlich von Gott.“ (Glassii Philol. sacr. p. 942—43.) „In Gott ist keine Hoffnung, denn obwohl sie sich auf ein Gut bezieht, so ist doch dieses ein erst zu erlangendes, keine Sehnsucht, keine Furcht, keine Reue, kein Neid, denn sie sind Arten der Traurigkeit, kein Zorn als Verlangen der Rache. Aber Ergötzen, delectatio und Freude sind in Gott, aber nicht als Pas-

sionen, Gemüthsbewegungen (scholastisch-sophistische Distinction!), denn die Freude bezieht sich auf ein gegenwärtiges Gut, und sie widerspricht daher weder hinsichtlich ihres Gegenstandes, welcher ein Gut ist, noch hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Gegenstand einer göttlichen Vollkommenheit. Aber ebenso wie die Ergötzung, ist die Liebe eigentlich, proprie in Gott." (Thomas Aq. Summa contra Gent. l. 1. c. 89—91.) Was übrigens der Mensch von sich in Gott oder als Gott setzt, was nicht, das hängt von der verschiedenen Beschaffenheit, Bildung und Ansicht des Menschen ab. Wenn z. B. die scholastischen Theologen, wie soeben Thomas Aquino von den menschlichen Affecten nur Liebe und Freude im eigentlichen Sinne von Gott gelten lassen, so setzten dagegen die anthropologischen reformatorischen Theologen auch andere Affecte in Gott. „Gott liebt wahrhaft oder wirklich, vere amat (heißt es z. B. in Melanth. et aliorum Declam. Argent. T. 3. p. 311) das Menschengeschlecht, zürnt wirklich (vere irascitur) den Lastern, bedauert wirklich, vere dolet, daß Viele durch ihre schreckliche Hartnäckigkeit sich selbst ins Verderben stürzen. Gott verstellt sich nicht, nein! er hat uns die Bilder seines Wesens und seiner Gemüthsbewegungen eingedrückt; das Bild der göttlichen Liebe gegen uns ist eben diese dem Innersten des Herzens eingepflanzte *στοργή*, Liebe, womit du deine Kinder liebst." Nun zurück zur Hauptsache.

40.

Der Unterschied der Götter.

Der christliche Gott ist ebensogut als der heidnische ein menschliches Wesen, nur andrer Art, als dieser, weil auch der

Christ ein Mensch andrer Art ist, als der Heide. „Gott ist kein Stoiker“, sagt Melanchthon (Eth. Doct. Elem. p. 50), aber auch kein Epikuräer, überhaupt kein heidnisches Wesen, nein! Gott, d. h. der Gott der Christen ist ein durchaus christliches Wesen. Der christliche Gott ist daher nicht mehr über dem Menschen, nicht mehr unterschieden vom Menschen, als der heidnische, wenn man, wie sich's gehört, mit dem christlichen Gott auch nur den christlichen, nicht den heidnischen Menschen vergleicht. Die griechischen, die homerischen Götter sind trotz ihrer menschlichen Schwächen und Fehler die classischen Formen, die Modelle für alle Götter, weil sie zu sinnlicher, unmittelbarer Anschauung bringen, was bei andern abgezognen Göttern erst auf Umwegen ermittelt wird. Nur muß man nicht vergessen, daß die homerischen Götter auch nur Götter für homerische Menschen, aber nicht für platonische Seelen oder gar für christliche Schulmeister sein wollten, um zu begreifen, daß zwischen dem homerischen Gott und homerischen Menschen ein ebenso großer oder geringer Unterschied ist, als zwischen dem christlichen Gott und christlichen Menschen. Die Unsterblichkeit ist bei Homer nur eine Eigenschaft der Götter, im Christenthum dagegen eine Eigenschaft des Menschen selbst. Die Unsterblichkeit kann aber nicht für sich allein, nicht ohne andere sie bedingende und begleitende göttliche Eigenschaften gedacht werden. Der christliche Mensch ist daher dem heidnischen gegenüber ein Gott. Young nennt, ganz im Gegensatz zu den oberflächlichen und unwissenden Maulchristen der Gegenwart, welche den Atheisten den ebenso abgeschmackten, als antichristlichen Vorwurf der Selbstvergötterung machen, höchst geistreich die, welche dem Menschen das göttliche Attribut der Unsterblichkeit, this Attribute divine absprechen, Selbst-Gotteslästerer, Selbst-Gottesläugner, Atheisten gegen sich selbst: Blasphemers and rank Atheists to Themselves.

(Night. 6, 648.) So viel der christliche Gott über dem heidnischen, so viel ist der christliche Mensch über dem heidnischen. Der christliche Gott bedarf zu seinem Leben keiner Sonne, keines Schlafs, keiner Geschlechtsliebe, keinen Nektar und Ambrosia, aber der christliche Mensch existirt auch einst ohne diese Naturnothwendigkeiten. „Einst, aber nicht jetzt.“ Wie gleichgültig ist dieser Unterschied! Was ich einst, bin ich im Wesen, in der Hoffnung, im Verlangen schon jetzt. Der Schmetterling steckt schon in der Raupe, bestimmt ihre Art und Gestalt. Die Raupe des Tagvogels ist eine andere, als die des Nachtvogels.

So bleibt sich das Verhältniß von Gott und Mensch immer gleich, Gott ist, was der Mensch — den Unterschied bildet nur Das, was der Mensch selbst in seiner Vorstellung von sich ist, was er zum Menschen rechnet, was nicht. Rechnet der Mensch den Leib zu seinem Wesen, so ist auch Gott ein leibliches Wesen; hält sich dagegen der Mensch für einen Geist, so ist auch Gott ein Geist. „Hat dich nicht Gott gemacht? Was ist Gott? Fleisch oder Geist? Nicht Fleisch, sondern Geist, dem das Fleisch nicht ähnlich sein kann, weil er selbst unkörperlich und unsichtbar ist.“ (Ambrosius Hex. 6, 7, 40.) Aber, was ist der Mensch? „Wir sind, sagt derselbe gleich darauf (§. 42), Geist und Seele, die leiblichen Glieder sind nur unser Eigenthum“. „Unsere Seele ist also nach dem Bilde Gottes. In dieser, Mensch! besteht dein ganzes Wesen (in hac totus es), weil du nichts ohne sie bist“ (§. 43). „Nicht also das Fleisch, wiederholt er, kann nach dem Bilde Gottes sein, sondern unsre Seele, welche frei ist und mit ihren schrankenlosen (wörtlich: ausgegossenen, diffusis) Gedanken und Plänen überallhin schweift, welche in Gedanken Alles, auch das Abwesende und Entlegene sieht“ (8, 45), und malt dann noch weiter diese geistige Allgegenwart der Seele aus. „Erkenne also, Mensch,

ruft er später aus, wie groß du bist" (8, 50). „Der Pöbel sieht nicht ein, daß kein Gegenstand der Verehrung, was ein Gegenstand sterblicher Augen, weil es nothwendig sterblich ist. Und er sollte sich nicht darüber wundern, daß man Gott nicht sieht, da er doch nicht einmal den Menschen sieht, den er zu sehen glaubt, denn das Sichtbare ist nicht der Mensch, sondern des Menschen Behältniß." (Lactant. Div. Instit. 2, 3.) „Was hat der menschliche Körper für Aehnlichkeit mit dem göttlichen Geiste? Er hat ja nicht einmal mit dem menschlichen Geiste die geringste Aehnlichkeit. Wenn sich einer ein Bild, eine Gestalt des Geistes oder der Seele vorstellen könnte, so könnte er auch ein Bild von den himmlischen und höhern Geistern machen. Da aber der menschliche Geist keine Form, Gestalt und Figur hat und daher sein Wesen weder durch das Gesicht wahrgenommen, noch durch das Gehör und Wort begriffen werden kann, wer kann so weit in seinem Unsinn gehen und behaupten, daß ein menschliches Bildniß die Gottheit abbilde und vorstelle?" (Euseb. Praep. Evang. 3, 10.) Das Christenthum bleibt allerdings nicht bei dieser bloßen Geistigkeit des Menschen stehen, sondern fügt ihr als wesentlichen Theil das Fleisch, den Leib bei. „Der Körper ist sowohl der Mensch, als auch die Seele." „Wie kann man glücklich sein, wenn man zur Hälfte zu Grunde geht?" „Wie unwürdig Gottes, den halben Menschen wieder herzustellen!" Nein! „Der ganze Mensch empfängt das Heil." „Seid sorglos Fleisch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Christo in Besitz genommen. Oder wenn sie euch in Christo läugnen, so mögen sie, die euch den Himmel absprechen, auch Christum im Himmel läugnen." (Tertull. de Res. Carnis 32, 34. 51.) Aber auch der christliche Gott selbst bleibt nicht bei der bloßen Geistigkeit stehen, sondern wird Mensch und bleibt Mensch, ist also auch körperlicher

Gott. Allerdings ist dieser göttliche Körper kein materieller, sondern geistiger, kein irdischer, sondern himmlischer, d. h. kein wirklicher, sondern wunschgemäßer, eingebildeter; aber auch der künftige, der wahre, unvergängliche Körper des Menschen ist ein solcher. Der christliche Gott ist wahrhaft allmächtig; er kann, was er will, er gehorcht keinem Schicksal; aber auch der menschliche Körper im Jenseits kann, was er will, z. B. essen, ob er gleich nicht zu essen braucht, er ist nichts als die verkörperte eingefleischte göttliche Allmacht. Der christliche Gott ist frei von den plastischen, handgreiflichen, deßwegen dem Spott so leicht ausgesetzten Anthropomorphismen der heidnischen Götter. Aber ihn deßwegen, weil er von dieser besondern Gattung oder Art von Menschlichkeiten frei ist, für gar kein menschliches Wesen mehr halten, das ist ebenso verkehrt, als wenn ich die Malerei und Plastik zu den einzigen Künsten machen, die Ton- und Wortkunst, weil hier nicht mehr der Meisel und Pinsel operiren, auch nicht mehr für menschliche Künste, für Ausdrücke des menschlichen, sondern eines andern unbekannten Wesens halten wollte. Der heidnische Gott hat zu seinem charakteristischen Ausdruck die Gestalt — *δέμας εἰκυῖα θεῇσιν* (Hom. Il. 8, 305), *εἶδος ἔχε χρυσέης Ἀφροδίτης* (Od. 4, 14) — wenn gleich der Gott als ein Wunschwesen momentan jede beliebige Gestalt annehmen kann, weil der heidnische Mensch sein Wesen nicht von seiner sinnlichen Gestalt und Organisation absondert; der christliche Gott hat zu seinem charakteristischen Ausdruck den Ton oder vielmehr das Wort, weil der christliche Mensch sein Wesen als ein von seinem Organismus, seinem, wenigstens wirklichen, materiellen Leibe unterschiedenes und unabhängiges Wesen denkt, dieses Wesen aber im Worte existirt, im Worte seinen angemessenen Ausdruck findet.

Will man mit dem Christenthum den Zusammenhang des

menschlichen Wesens, der menschlichen Geschichte gewaltsam zerhauen, ein aphoristisches, heterogenes, vom menschlichen Wesen losgerissenes und unterschiednes Wesen sich aus dem Stegreife offenbaren lassen, so muß man auch behaupten, daß mit dem Christenthum eine ganz neue Gattung von Wesen auf die Welt gekommen ist, daß die Christen aufhörten, Menschen zu sein, als sie aufhörten, Heiden zu sein. So lange man aber dieß nicht behaupten oder wenigstens diese Behauptung nicht beweisen kann, trotz aller Anstrengungen der christlichen Heiligen, Mönche, Nonnen und Anachoreten, sich zu entmenschen, sich zu vergöttern, so lange wird auch der Satz bestehen, daß der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Gott nur der Unterschied zwischen dem heidnischen und christlichen Menschen ist, daß der christliche Gott nur deßwegen ein qualitativ, ein wesentlich vom Menschen d. h. vom heidnischen, vom natürlichen Menschen unterschiednes Wesen ist, weil die Wünsche der Christen sich wesentlich unterscheiden von den Wünschen der Heiden. Irdische, zeitliche Glückseligkeit — Glückseligkeit auf dem Boden der Natur, des Vaterlands, des Hausheerds — ist der Wunsch des Heidenthums, auch Judenthums, himmlische, ewige Glückseligkeit der Wunsch des Christenthums. Dieser Unterschied der Wünsche ist der Unterschied der Götter. In diesen empfindlichen, praktischen Unterschied münden alle weitern nur theoretischen Unterschiede. Quis enim optat aliquid propter aliud, quam ut felix sit? ... Quis enim aliquid ab aliquo Deo, nisi felicitatem velit accipere? „Was verlangt denn der Mensch von den Göttern außer Glückseligkeit?“ (August. de Civ. D. 4, 23.) Dieser Wunsch bestimmt das Wesen der Götter; dieser Wunsch entscheidet ihr Schicksal; denn so wie der Mensch neue Wünsche bekommt, so genügen ihm auch nicht mehr seine alten Götter; er schafft sich

neue. Wo der Mensch innerhalb der Gränze der Natur bleibende Wünsche hat, da hat er auch durch die Naturnothwendigkeit begrenzte Götter, Götter, die sich nicht über die Gesetze der Natur hinwegsetzen, nicht sich anmaaßen, mit dem bloßen Wörtchen: Fiat Welten aus Nichts hervorzuzaubern, mit einem bloßen Pereat! die Welt wieder ins Nicht zu stoßen; wo aber der Mensch sich ein unendliches, nicht mehr den Gesetzen der menschlichen und irdischen Natur unterworfnes, nicht mehr an Zeit und Raum gebundenes Glück wünscht, da hat er natürlich und nothwendig auch einen diesem Wunsche gleichen, folglich absolut unbeschränkten, an keine Nothwendigkeit, kein Naturgesetz gebundnen, im höchsten Grade freien (liberrimum) Gott.

41.
Die Seligkeit.

Gott ist nichts andres, als der aus dem Scheffel des menschlichen Herzens ans Licht des Bewußtseins hervorgezogene, als ein persönliches Wesen herausgestellte, zum Gesetz oder vielmehr Gesetzgeber seines Thuns und Lassens erhobene, exaltirte Wille des Menschen, glücklich zu sein — der Gegenstand dieses Willens sei nun welcher er wolle. Wer dieß nicht erkennt, der hat auch nicht eine Zeile der Bibel gelesen, wenigstens mit gesundem, freiem Blick. Von Anfang bis zu Ende ist die einzige Sorge, der einzige Gedanke, der einzige Wille Gottes das Wohl des Menschen, im Alten Testamente das Wohl des Juden, im Neuen des Christen. „Gott denkt beständig an uns, „„denn Er sorget für uns““, 1. Petr. 5, 7. O wenn du bedächtest, Seele, was das heißt, daß der allmächtige und ewige Gott, der deine Güter nicht be-

darf und wenn du zu Grunde gehst, selbst nichts verliert, doch seine Augen nicht von dir abwendet, und dich so liebt, so beschützt, so lenkt, so pflegt, als wenn du ein großer Schatz von ihm wärst". (Bellarmin. de Asc. M. in Deum. Gr. 1, 2 u. Introd.) Kein Wunder, „denn was ist Gottes würdiger, als des Menschen Wohl?" nihil tam dignum Deo, quam salus hominis. (Tertull. adv. Marc. 2, 27.)

Daß dieser Wille dem Menschen gegenüber ein gebieterischer, strenger, selbst strafender Wille ist, kann nur der frommen Einfalt als ein Widerspruch mit dem angegebnen Wesen Gottes erscheinen. Wer gesund werden oder bleiben will, muß Alles meiden, was diesem seinem Wunsche und Zweck widerspricht, muß unzähligen Vergnügungen entsagen, seine Lieblingsneigungen sogar, d. h. hier seine augenblicklichen Gelüste — *αἱ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί* Xenoph. Mem. 2, 1, 20, *αἱ παραυτίκα ἡδοναί* Xen. Cyr. 1, 5, 9 — unterdrücken, muß ebenso gegen sich selbst verfahren, mit Furcht und Hoffnung, mit Verheißungen und Drohungen, wie der hebräische Gott gegen sein Lieblingsvolk, der christliche gegen die Christen. Gott ist dem Menschen gegenüber, was der Arzt dem Kranken, der Vater dem Kinde. Der Vater, der wirklich diesen Namen verdient, will nicht das Gegentheil von dem, was das Kind will; er will nur das Wohl, das Glück desselben, was es selbst will, wenn es gleich oft aus Unwissenheit und Unenthaltsamkeit das Gegentheil begehrt; er will nur im Voraus mit seinem Verbot — das Verbot ist nur der der Unbesonnenheit der Leidenschaft und ihrer Folge, der Reue zuvorkommende Wille — was das Kind selbst erst später als seinen eignen Willen erkennt; kurz die Vaterliebe ist nur die wahre, die Zukunft vertretende, die vorsehende Selbstliebe des Kindes im Gegensatz zu seiner blinden. Wenn es daher heißt: nicht mein Wille, sondern dein Wille, Vater, geschehe! so wird

damit nicht der Wille des Menschen überhaupt aufgegeben, sondern nur ein einzelner Willensact, der Wille dieses Genusses, dieses Vergnügens dem bleibenden, wahren Willen aufgeopfert. Wenn der Kranke in Versuchung kommt, etwas wider das Verbot seines Arztes thun oder genießen zu wollen, so kann er gleichfalls mit diesem Spruche: nicht mein, sondern dein Wille, Arzt, geschehe! seiner Versuchung widerstehen; aber gleichwohl ist dieser fremde, meinem Gelüste widersprechende, mir augenblicklich oder gegenwärtig wehethuende Wille nur der Wille des eignen Wohls, der eignen Gesundheit. Aber der Arzt ist nur der — ach! wie oft ohnmächtige — Wille der Gesundheit, nur der bescheidene Wille langen Lebens; Gott aber ist der Wille des ewigen, seligen Lebens und zwar der allmächtige, unwiderstehliche, unfehlbare Wille — der Wille, dessen Erfüllungsnothwendigkeit stärker ist als das Schicksal, vor dem sich die heidnischen Götter beugten — cum petimus, cedunt fata severa Deo (Melancht. l. c. p. 50) — dessen Inhalt den Werth der ganzen Welt aufwiegt. „Kennst du die Wichtigkeit einer unsterblichen Seele? E i n e Seele wiegt alle Welten auf." (Young, Night. 7, 993—97.) Alles ist daher umsonst, alles sinnlos, alles Nichts für den christlichen Menschen, wenn er nicht ewig und zwar ewig selig ist. Or A l l is N o t h i n g, or that Prize (nämlich des Himmels) is All (Young, N. 7. 1128), wie es Bentzel-Sternau übersetzt: „das All ist Nichts, ist nicht der Himmel Alles". Pereat mundus, fiat beatitudo.

Gott ist das Vorwort, die Seligkeit der Text des Christenthums. Oder: das Mysterium der Gottheit ist erst in dem Evangelium der Seligkeit enthüllt und geoffenbart. Die Attribute, d. h. die Bestimmungen oder Eigenschaften der Gottheit sind daher nur Eigenschaften der Seligkeit; ja sie haben erst Sinn

und Verstand, Kraft und Wahrheit, wenn sie auf die Seligkeit angewandt, auf sie zurückgeführt werden.

Die Einheit ist eine wesentliche Bedingung oder Eigenschaft der Gottheit, aber sie ist auch eine wesentliche Bedingung oder Eigenschaft der Seligkeit. Es giebt nur Einen Gott, aber auch nur Eine Seligkeit. „Daß die Vielherrschaft kein Gut, sondern im Gegentheil ein Uebel ist, hat Homer thatsächlich zu beweisen gesucht, indem er die aus der Vielheit der Götter entspringenden Kriege, Kämpfe, Streitigkeiten und Nachstellungen derselben erzählt, denn die Einherrschaft ist ohne Streit". (Just. Mart. Coh. ad Graecos p. 17 ed. Col.) „Unter Mehreren ist Verschiedenheit und Uneinigkeit und Eingang des Schlechtern". (Euseb. Demonstr. Ev. 4, 3. p. 147 ed. Col. 1688.) Wo also Vielheit, da ist Streit, Unfriede, aber nicht nur unter Göttern, sondern auch Menschen. „Durch ihre gegenseitige Streitsucht, sagt Athanasius (Orat. c. gent. p. 14 ed. Parisiis 1627.), erbitterten die Götter auch die Menschen wider einander". „Wie kann, sagt derselbe später ebendaselbst (p. 32), was mit sich selbst nicht übereinstimmt, Andern den erwünschten Frieden geben und Eintracht unter ihnen stiften?" „Alles, was ist, widerstrebt dem Verderben. Was aber bestehen und bleiben will, das begehrt Eines zu sein, denn wenn diese Einheit aufgehoben wird, bleibt auch nicht das Sein übrig. Alles verlangt daher die Einheit oder das Eine, aber eben dieses Eine ist auch das Gute". (Boethius, Consol. 3. Pr. 11.) Gott ist das höchste Gut, aber dieses höchste Gut heißt mit einem andern Namen, wie wir bereits wissen, die „Unsterblichkeit", oder „die Seligkeit", oder „das ewige Leben". „Es ist aber unmöglich, daß es zwei höchste Güter gibt, denn wenn dem Einen fehlte, was das Andere hätte, so wäre keines das höchste Gut". (Thom. Aq. Summ. c. gent. 1, 101.) Alles, was wahr

und gut, kann nur vollkommen sein, wenn es einzig ist. (Lact. l. c. 3, 15.)

Gott ist ein dreieiniges Wesen; aber auch die Seligkeit ist eine dreieinige. Baptizabitur autem unusquisque .... nomine trinae beatitudinis. (Clemens R. Recogn. ed. Gersdorf. p. 36. p. 111.) Sein ist der Vater, Bewußtsein der Sohn, Gernsein, Seinwollen der h. Geist. Aber auch „wir sind und wissen, daß wir sind und lieben dieses unser Sein und Wissen". (August. Civ. D. 11, 26.) Aber dieses Sein, Wissen, Lieben, woraus schon hier unser Wesen besteht, wird erst vollkommen, wenn es seliges Sein, seliges Wissen, seliges Lieben. (Ebend. 28.) Will man auf andre Unterschiede das Geheimniß der h. Dreieinigkeit zurückführen, nun so wird die Seligkeit auch diese sich anzueignen wissen.

Gott ist das einfache, keiner Zu- und Abnahme fähige, unveränderliche, nichts leidende, nichts bedürfende, unabhängige Wesen. Aber auch die Seligen sind ohne Leiden, ohne Veränderung, ohne Verderblichkeit; *ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ* (Justin. M. Dial. c. Tryph. p. 264), *ἀφθάρτων καὶ ἀνενδεῶν γενομένων* (Athenag. de Resurr. p. 49). „Mit Recht hat Euklides, der Stifter der megarischen Schule, gesagt: das höchste Gut sei, was immer dasselbe und sich gleich sei, ob er gleich nicht ausgesprochen hat, was dieses höchste Gut sei. Dieß ist aber die Unsterblichkeit und sonst nichts andres, weil sie allein keine Verminderung, keine Vermehrung, keine Veränderung erleidet. Nichts kann für selig gelten, außer das Unverderbliche. Dieses ist aber nur das Unsterbliche. Selig ist also allein die Unsterblichkeit, weil sie nicht verdorben und zerstört werden kann. Selbst dieses zeitliche, mit Mühseligkeiten überladene Leben wird von Allen begehrt und gewünscht. Wenn nun aber schon dieses

mühselige und kurze Leben allen Wesen für ein großes Gut gilt, so ist offenbar, daß eben dieses Leben, wenn es ohne Ende und ohne alles Uebel, das höchste und vollkommne Gut ist". (Lact. Div. Inst. l. 3. 12.) Aber ein Uebel ist die Veränderung — summum bonum Deus est, beginnt Isidorus Hisp. seine Sent. de summo bono, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest — ein Uebel der Gegensatz der göttlichen Einfachheit, die materielle oder körperliche Zusammensetzung, aus welcher eben die Veränderlichkeit und Verderblichkeit entspringen; also muß Alles, was von Gott, auch von der Seligkeit ausgeschlossen werden.

Gott ist das Wesen, welches keinen Gegensatz hat, außer das Nichtsein oder Nichts, weil er das volle, höchste Sein ist. (August. de Civ. D. l. 12. 2.) Aber auch die Seligen haben keinen Gegensatz gegen sich, keinen Widerspruch zu gewärtigen, weder von sich aus, noch wo anders her, nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quicquam repugnabit. (Ders. ebend. l. 20. 27.) Die Seligen bleiben „unsterblich, ohne irgend was Widriges zu leiden"; immortales maneant nihil adversi omnino patiendo. (Ebend. l. 19. 20.) „Dort kämpfen die Tugenden nicht gegen Fehler und Uebel, sie seien welcher Art sie wollen, sondern sie haben zum Lohne den ewigen Frieden, den kein Widersacher stört". (Ebend. 10.)

„Gott ist aus sich selbst und deßwegen so, wie er sein will (ex se ipso est et ideo talis est qualem esse se voluit), nämlich keines Leidens fähig (impassibilis), unveränderlich, unverderblich, selig, ewig". (Lact. Div. Inst. 2, 8.) Aber der Selige ist auch so, wie er sein will. „Der Mensch lebt nicht, wie er will; homo non vivit ut vult. Nur der Selige lebt, wie er will, und keiner ist selig, außer der Gerechte. Aber auch selbst der Gerechte lebt

nicht, wie er will, außer wenn er dahin gelangt ist, wo kein Tod, kein Betrug, keine Beleidigung mehr stattfindet und die Gewißheit vorhanden ist, daß es immer so sein werde. Dieß verlangt ja die Natur und sie kann nur vollkommen selig sein, wenn sie erreicht, was sie verlangt. Welcher Mensch kann denn nun aber leben, wie er will; da selbst das Leben nicht in seiner Gewalt ist? Er will ja leben, muß aber sterben. Wie lebt also der nach Wunsch oder wie er will, der nicht so lange lebt, als er will?" (Aug. Civ. D. 14, 24 u. 25.) Wenn aber der Selige lebt oder ist, wie er sein will, so ist sein Sein ein Sein von Herzen, nicht von Natur, ein selbstgewünschtes, selbstgeschaffenes Sein. „Die himmlische Wohnung erbaut Gott selbst. Das ist aber nicht allein zu bewundern, sondern dieß, daß er sie baut, wie es dir beliebt", *ὡς σοὶ ἀρεστόν ἐστιν.* (Chrysostom. Homil. in Joan. II. 56. al. 55, 3. p. 331.) Jedermann sieht ein, daß, wenn im Himmel keine Krankheit, kein Tod, kein sonstiges Uebel ist, sie nur deßwegen nicht dort sind, weil der Mensch wünscht, daß sie nicht dort seien, daß der Grund dieses von allen Uebeln freien Lebens der menschliche Wunsch ist, wie umgekehrt der Grund davon, daß er hier nicht lebt, wie er will, nur seine Abhängigkeit von der Naturnothwendigkeit ist, aus welcher er selbst ohne Wissen und Willen entsprungen ist. Wenn also der Mensch in der Seligkeit ein nicht von einem andern Wesen ihm ohne, ja, wider Wissen und Willen aufgedrungenes, sondern ein erwünschtes, aus seinem eignen Herzen und Kopf entsprungenes, mit seinem Willen einiges Sein hat, so ist auch die erste Bestimmung oder Eigenschaft der Gottheit, die Aseität, wie die Scholastiker sagten, das nicht von einem Andern, das aus und von sich selbst Sein eine Eigenschaft der Seligkeit.

Eins mit dem Von- und Aussichsein ist das Freisein. Gott

ist ein absolut freies Wesen; aber auch die Seligen sind es, auch für sie existirt keine Nothwendigkeit. Tunc non erit ipsa necessitas. (Aug. de Civ. D. l. 22, 30.) Ubi casus adversi apud Dominum? aut ubi incursus infesti apud Christum? .... ubi necessitas aut quod dicitur fortuna vel fatum? (Tertull. de Resurr. Carn. 58.)

Gott ist ein übersinnliches, unsichtbares, nur zu denkendes oder glaubendes Wesen; aber die Seligkeit ist es auch. „Das höchste Gut (die Unsterblichkeit) ist deßwegen Seligkeit und Ewigkeit, weil es nicht gesehen, betastet und begriffen werden kann". (Lactant. Div. Inst. 4, 1.) „Denn was sichtbar ist, sagt der Apostel, das ist zeitlich, was aber unsichtbar ist, das ist ewig." (2. Kor. 4, 18.) „Der Gerechte lebt vom Glauben, denn unser Gut sehen wir nicht, daher wir es nur im Glauben suchen müssen". (Aug. Civ. D. 19, 4.) „Denen, die in guten Werken ausharren und nach der Unsterblichkeit streben, wird Gott geben ewiges Leben, Freude, Friede, Ruhe und eine Fülle von Gütern, die „„kein Auge gesehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist"", 1. Kor. 2, 9." (Theophil. ad Autolyc. l. 1. a. Schluß.)

Gott ist ein übernatürliches, übermenschliches Wesen; aber ist es nicht der Selige auch? „Es gibt, sagt der heilige Thomas Aquino, eine doppelte Seligkeit oder Glückseligkeit des Menschen. Die eine steht im Verhältniß zur menschlichen Natur (proportionata humanae naturae), zu welcher der Mensch nämlich durch die Principien (Anlagen und Kräfte) seiner Natur gelangen kann. Die andere aber ist die über die Natur des Menschen hinausgehende Seligkeit (beatitudo naturam hominis excedens), zu welcher der Mensch allein durch die göttliche Kraft gelangen kann, vermöge einer gewissen Theilnahme an der Gottheit, wie Petrus

sagt (2. Petr. 1, 4), daß wir durch Christus der göttlichen Natur theilhaftig geworden sind. Und weil solche Seligkeit das Maaß der menschlichen Natur überschreitet, so reichen die Principien dieser nicht hin, um den Menschen zu jener zu erheben. Es müssen also noch überdieß dem Menschen von Gott einige Principien zugegeben werden, durch die er zur übernatürlichen Seligkeit ordinirt wird — und diese Principien sind die theologischen Tugenden, welche Gott nur zu ihrem Gegenstande haben und von Gott allein uns eingeflößt werden". (Summa Prima Secundae Qu. 62 de Virt. Theol. ad prim.)

Aber gleichwohl hat diese nur durch die Theologie dem Menschen verheißene und zugesicherte übernatürliche und übermenschliche Seligkeit einen sehr natürlichen und menschlichen Grund und Ursprung, — das Verlangen nämlich des christlichen Menschen nach solcher überschwänglicher Seligkeit, von welcher der naturgetreue Mensch nichts weiß. „Die vollkommene und wahre Seligkeit, sagt selbst derselbe Heilige, kann man nicht in diesem Leben haben ..., denn da die Seligkeit das vollkommene und selbstgenuge Gut ist, so schließt sie alles Uebel aus und erfüllt jedes Verlangen. In diesem Leben kann aber nicht jedes Uebel ausgeschlossen werden, denn es ist vielen Uebeln unterworfen, die unvermeidlich sind. Auch kann das Verlangen des Menschen in diesem Leben nicht gesättigt werden, denn der Mensch verlangt von Natur den beständigen Besitz eines Gutes; die Güter dieses Lebens aber sind vorübergehend, ja das Leben selbst ist vergänglich, und doch wünschen wir zu leben und zwar immer zu leben; denn der Mensch flieht von Natur den Tod; es ist daher unmöglich, in diesem Leben Seligkeit zu genießen". (Summa Prima Sec. Qu. 5 ad tert.) „Die Seligkeit des Menschen kann unmöglich in einem erschaffenen (endlichen) Gut bestehen, denn die Seligkeit ist das

vollkommene Gut, welches gänzlich das Verlangen stillt, denn sonst wäre es nicht der letzte Zweck, wenn noch etwas zu wünschen übrig bliebe. Der Gegenstand des menschlichen Willens oder Verlangens ist aber das universelle Gut, wie der Gegenstand des menschlichen Geistes das universelle Wahre; daher kann nichts das Verlangen des Menschen stillen, außer das universelle Gut, welches aber in keinem erschaffenen Wesen gefunden wird, sondern allein in Gott, weil jede Creatur nur Theile des Guten hat; daher Gott allein den Willen oder das Verlangen des Menschen ausfüllen kann, gleichwie es in den Psalmen heißt: qui replet in bonis desiderium.“ (Ebend. Qu. 2 ad oct.) „Die Vollkommenheit der göttlichen Seligkeit kann daraus ermessen werden, daß sie alle Seligkeiten in vollkommenster Weise befaßt. Was die Glückseligkeit des beschaulichen Lebens betrifft, so hat Gott die vollkommenste ununterbrochene Anschauung von sich und allem Andern; was aber die des thätigen Lebens betrifft, so hat er die Regierung nicht eines Hauses oder Staates, sondern die der ganzen Welt; denn die falsche irdische Glückseligkeit hat nur einen Schatten von jener vollkommensten Glückseligkeit. Sie besteht nämlich nach Boethius in Vergnügen, Reichthum, Macht, Würde und Ruhm. Gott hat aber das erhabenste Vergnügen an sich und eine allgemeine Freude an allem Guten ohne Beimischung von etwas Widrigem; sein Reichthum besteht in allseitiger, mit allen Gütern erfüllter Selbstgenugsamkeit, seine Macht in unendlicher Kraft, seine Würde in seinem Vorrang vor allen Wesen und der Regierung derselben, sein Ruhm in der Bewunderung jedes ihn irgendwie erkennenden Geistes.“ (Ders. Summa cont. gentil. 1. c. 102.) Aber alle diese Güter werden auch den Seligen zu Theil. „In jener Seligkeit, welche aus der Anschauung Gottes entspringt, wird jedes Verlangen des Menschen erfüllt, so das

Verlangen nach Ruhm dadurch, daß die Seligen mit Christus regieren werden (Offenb. Joh. 20, 4. 6), daher auch die Seligkeit gloria, Herrlichkeit heißt, das Verlangen nach Reichthum in dem Genuß jenes Wesens, das alle Güter befaßt, das Verlangen nach Vergnügen in geistigen Vergnügungen, das allen Wesen eingeborne Verlangen nach Selbsterhaltung in der vollkommenen, vor jedem schädlichen Einfluß gesicherten Ewigkeit". (Ders. ebend. l. 3. c. 63.) So befriedigen sich im Himmel oder Gott, wo angeblich und scheinbar von allen „gemeinen", irdischen Dingen und Trieben abgesehen wird, die irdischen Wünsche der Menschen. So besteht der Himmel aus denselben Bestandtheilen, wie die Erde, nur mit dem Unterschiede, daß hier die traurige Naturnothwendigkeit diese Stoffe beherrscht, dort aber die Phantasie nach den Wünschen des Menschen sie verbindet und gestaltet.

Kurz: Gott und Seligkeit sind Eins — der Unterschied zwischen Gott und Mensch ist nur der: der Mensch ist das im Willen, das in der Hoffnung, Gott das in der That, in Wirklichkeit selige Wesen; der Mensch der verlangende, Gott der befriedigte Glückseligkeitstrieb; der Mensch der Seligkeitswunsch, Gott der Erfüller, richtiger: das Erfülltsein dieses Wunsches. „Alles, was Geist oder Verstand hat, wünscht von Natur immer zu sein. Ein natürliches Verlangen kann aber nicht leer oder vergeblich sein. Jedes geistige oder intellectuelle Wesen ist also unzerstörbar". (Ders. Summa P. 1. Qu. 75. Art. 6.) Aber das Wesen, in dem dieser viel — ja Alles sagende Wunsch kein leerer und vergeblicher, sondern als erfüllter Gegenstand ist, ist und heißt eben Gott. „Der Geist ist nicht sterblich, weil er Gott, welcher unsterblich ist, begehrt (desiderat) und erkennt." (Lactant. Div. Inst. 3, 12; an einer andern Stelle l. 7, 9 sucht und liebt.) „Der Mensch blickt aufrecht zum Himmel, um Gott zu suchen. Er, der

die Unsterblichkeit verlangt, muß also unsterblich sein". Non potest igitur non esse immortalis, qui immortalitatem desiderat. (Lactant. Epitome Inst. Div. Nro. 70.) Who wishes Life immortal proves it too. Man's Thirst of Happiness declares: it is. (Young, Night. 7, 609 u. 11.) „Ich werde ihr Gott sein, sagt Gott durch den Propheten, d. h. ich werde Alles sein, was die Menschen geziemender Weise wünschen: Leben und Heil und Nahrung und Reichthum und Ruhm und Ehre und Friede, kurz alle Güter. Ja das ist der Sinn der Worte des Apostels, daß Gott Alles in Allem sei. Er selbst wird das Ziel unsrer Wünsche sein (finis nostrorum desideriorum), er, der ohne Ende wird gesehen, ohne Ekel geliebt, ohne Ermüdung gelobt werden". (Aug. Civ. D. 22, 30.)

Gott ist der Inbegriff aller Güter, die Philosophen sagten: aller Realitäten, aller Vollkommenheiten, aller Wahrheiten, d. h.: Gott ist der Inbegriff aller Wünsche; in ihm sind alle menschlichen Wünsche Wahrheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit. Gott ist das nothwendige Wesen; aber diese Nothwendigkeit liegt nur in der Nothwendigkeit der Erfüllung der menschlichen Wünsche. Es ist nur Ein Gott, aber alle menschliche Wünsche laufen zuletzt auch nur auf den Einen Wunsch hinaus, glücklich, selig zu sein. Was ist Allmacht, wenn sie nicht glücklich macht? Was Allwissenheit, wenn sie nicht das Bewußtsein der Seligkeit ist? Was Allgegenwart, was überhaupt Unendlichkeit, wenn ihr Inhalt nicht Seligkeit ist? Seligkeit nur macht die Gottheit zur Gottheit; Seligkeit ist ihr Endzweck; alle andern göttlichen Eigenschaften und Kräfte sind nur Bedingungen, nur Mittel oder Werkzeuge zu diesem Zwecke. Wer aber die Sache gibt oder macht, der gibt oder macht auch die Bedingungen zu ihr, wer den Zweck, auch die Mittel; was daher die Götter zu seligen Wesen



macht, das macht sie auch zu allmächtigen, allweisen, allgütigen Wesen. Zu seligen Wesen macht sie aber nur der Seligkeitswunsch; nur dieser Wunsch ist daher der Poietes, der Macher, der Schöpfer der Götter. Gott ist selig; aber ist da Seligkeit, wo kein Wille, kein Verlangen, folglich auch keine Empfindung, kein Bewußtsein der Seligkeit ist? Ist aber Gott selig, weil er selig sein will? Nein! er ist nur selig, weil der Mensch selig sein will. Nur der unklare, verworrene, mystische Kopf mengt beides in Gott untereinander; der klare, selbstbewußte Kopf scheidet, gibt Gott nur das Seligsein, dem Menschen aber das Seligseinwollen.

„Nicht selig, nein! sittlich sein wollen ist der Grund der Religion, denn keine Tugend ohne Gott, ohne Religion". Ja wohl! aber der Sinn dieser Worte ist nur der: keine Tugend ohne Seligkeit, oder, wenn dieses Wort zu überirdisch klingt, ohne Glückseligkeit. Der Mensch soll nicht gut sein, um selig zu werden; nein! aber er soll selig sein, um gut zu sein, denn er kann nicht gut sein, wenn er nicht selig oder glücklich ist; Gutsein hängt vom Wohlsein ab. Die Moral, die es nur mit Begriffen zu thun hat, mag die Glückseligkeit von der Tugend abhängig machen, aber das Leben, wo nicht Begriffe, sondern Wesen, empfindende, bedürftige, verlangende Wesen entscheiden, macht es umgekehrt und hat Recht. Tugend ist Glück (inneres, aber nicht vom Aeußern unabhängiges Glück), Laster Unglück. Tugend, die nicht aus der Glückseligkeit entspringt, ist nur Heuchelei. Wer daher die Menschen besser machen will, der mache sie vor Allem glücklicher; ist dieses unmöglich, so verzichte er auch auf jenes.

42.
Die Selbstliebe.

Seliges, ewiges Leben ist der Gegenstand des christlichen Glaubens. Es ist ein Gott, heißt im Christenthum: *es ist kein Tod*, es ist ein ewiges Leben. Der vom Tode wieder auferstandene Mensch oder Gott, dessen Fleisch kein Verderben sah (Apstg. 2, 31), der nicht vom Tode festgehalten oder besiegt werden konnte (Ebend. 24), der vielmehr den Tod besiegt und aufgehoben hat, eben deßwegen der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, der Fürst des Lebens heißt und ist, dieser ist das personificirte Wesen des Christenthums, das personificirte Wesen des ewigen, seligen Lebens.

Was aber der wesentliche Gegenstand des christlichen Glaubens, das ist auch der wesentliche Gegenstand und Grund der christlichen Moral. „Die Liebe ist das Wesen des Christenthums", ja wohl! aber nicht die Liebe zu Nichts, sondern die Liebe des Menschen zu sich, oder, was eins ist — denn wer kann sein Leben von sich unterscheiden oder abtrennen, ohne mit dem Leben sich selbst zu vernichten? — die Liebe zu seinem Leben, aber nicht die Liebe zu diesem seinen endlichen oder zeitlichen, sondern zum ewigen, unendlichen Leben. Gottesliebe ist Seligkeitsliebe, ist Selbstliebe. Es ist daher eins, ob ich sage: zur „Ehre Gottes" oder zum „Nutzen des Menschen", denn dasselbe, was zur Ehre Gottes, geschieht zugleich zum Besten des Menschen; eins, ob ich sage: „im Namen des Herrn", oder „im Namen des Heils", ob ich sage: „um Gottes willen" oder um „meinet- oder meiner Seligkeit willen." „Einer Geliebten wegen, sagt z. B. Chrysostomus, verläßt der Mensch all seine Güter, aber *Gottes wegen oder vielmehr um unsrer selbst willen*, ἡμῶν



αὐτῶν ἕνεκεν, wollen wir oft nicht den dritten Theil unsers Vermögens ausgeben." Homil. in Joann. (Hom. 79. al. 78, 5. p. 471. Opp. omn. T. VIII. Paris. 1728.) „Wir kämpfen, sagt derselbe, gegen die Feinde der Wahrheit (die Ketzer, die *ἀνομοίους*), die Alles aufbieten, um den Ruhm des Sohnes Gottes oder vielmehr ihren eignen herabzusetzen." (Hom. 3. al. 2, 2. p. 18.) „Gott hat selbst nicht seinen eingebornen Sohn unsretwegen verschont, wir aber verschonen unser Geld zu unserm Verderben, wider uns selbst, *καϑ' ἑαυτῶν*. Er hat für uns den Sohn hingegeben, wir aber verachten nicht einmal das Geld seinetwegen, aber auch nicht unsretwegen." (Hom. 27. al. 26, 3.) Die Christum ins Herz gefaßt haben, fliehen alle weltlichen Geschäfte, „sowohl auf Christi Befehl, als aus Liebe zum Heil, zur Seligkeit", et Christi imperiis et amore salutis, schreibt der heilige Paulinus an Ausonius (Aus. Opp. Ep. 3, 57). „Indem ich dich meinen Gott suche, suche ich das selige Leben." (Aug. Confess. 10, 20.) „Der gilt für böse bei Gott, der nicht nach dem suchen will, was ihm nützlich ist. Denn wie kann der einen Andern lieben, der sich selbst nicht liebt? Oder wem wird der nicht Feind sein, der sich selbst nicht Freund sein kann?" (Clem. R. Recogn. 3, 53.) „Betrachte, daß die Liebe Gottes auch eine rechte und wahre, ja die einige Liebe seiner selbsten seye. Die Ursache ist, dan sich selber lieben ist wöllen ihm das wahre Gut beförderen: nun ist unmöglich, daß wir mit der wahren Theologischen Liebe uns lieben, ohne daß wir nit auch zumal uns unsers höchste Gut, welches Gott selbst und seine Liebe ist, befördern, dahero gibt uns Christus kein ausdrückliches Gebott, uns selbsten zu lieben, weil Gott lieben, sich selbsten wahrhaftig lieben ist. Es kann nicht geschehen, spricht der h. Augustin, daß welcher Gott liebt, nicht auch sich selbsten liebe, ja vielmehr kann allein der-

jenige sich zum allerbesten lieben, der Gott kann lieben." (Theol. Affect. d. i. anmüth. Erkanntn. Göttl. Dinge v. Bail. Cöllen 1712. S. 589—90.) Aber wie stimmt denn mit dieser Selbstliebe die Bibel überein? Vortrefflich, selbst da, wo sie das Gegentheil zu sagen scheint. „Will mir Jemand nachfolgen, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden. Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? (d. h. verlöre sein Leben, oder wie es Lucas 9, 25 heißt: sich selbst, ἑαυτόν.) Oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?" (sein Leben wieder eintausche, d. h. was ist dem Leben an Werthe gleich? Matth. 16, 24—26.) „So aber deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue ihn ab und wirf ihn von dir. Es ist dir besser, daß du zum Leben lahm oder ein Krüppel eingehest, denn daß du zwo Hände oder zween Füße habest und werdest in das ewige Feuer geworfen. Und so dich dein Auge ärgert, reiß es aus und wirf es von dir. Es ist dir besser, daß du einäugig zum Leben eingehest, denn daß du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen." (Matth. 18, 8. 9.) Allerdings gebietet also das Christenthum Opfer der Selbstverläugnung. Oder sollte es kein Opfer, keine Selbstverläugnung sein, sich seiner eignen lieben Glieder zu berauben? Aber ist diese Selbstverläugnung eine absolute, d. h. eine sinnlose, eine solche, die nicht mehr innerhalb der Gattung der menschlichen Selbstliebe ihren Platz und Verstand findet? Ist der Verlust dieses Lebens im Sinne des Christen der Verlust des Lebens überhaupt, des Lebens für immer und ewig? Schneidet der Christ, weil er sich Hand und Fuß und Auge ausschneidet, deßwegen auch den Kopf

ab, wie von kopflosen Träumern oder politischen Schlauköpfen, die zum Besten des eignen Selbstes Andern die Selbstlosigkeit zur Religion machen, behauptet wird? Schneidet er dieselben sich nicht deßwegen ab, weil es besser ist, ohne sie ewig und glücklich zu leben, als mit ihnen in die Hölle, d. h. in das ewige Unglück und Verderben zu stürzen? O wie überchristlich sind doch die modernen Christen! Trotz der Verstümmelungen, die sie dem Menschen gebietet, muthet die Bibel doch nicht ihm zu, sich beide Augen auszustechen, sondern läßt ihn ausdrücklich nur einäugig, μονόφθαλμον in das Himmelreich eingehen, während die modernen Christen sich auch dieses eine Auge, das dieselbe kluger und vernünftiger Weise übrig gelassen hat, ausstechen und nun natürlich zwischen Haupt und Gliedern des menschlichen Egoismus nicht mehr unterscheiden können.

Wie ganz anders dachten doch auch hierin die alten Christen! Wie beschämen sie die modernen Christen mit ihren großsprecherischen Phrasen! Wie offen sprechen sie die wahren Beweggründe der christlichen Moral aus, die Gründe, welche zugleich auch die einzigen geistigen oder psychologischen Gründe von der schnellen Ausbreitung und endlichen Weltherrschaft des Christenthums sind! [72] „Welche Liebe, sagt z. B. der heilige Augustin, gebührt nicht dem himmlischen Vaterland wegen des ewigen Lebens, wenn wegen des menschlichen Ruhms schon das irdische Vaterland von seinen Bürgern so geliebt wird! Seht die Römer an! Was haben sie nicht gethan, was nicht gelitten blos aus Ruhmbegierde und Vaterlandsliebe? Wie können wir Christen also groſsthun, wenn wir Gutes thun und Uebel erleiden für jenes Vaterland, welches von diesem so weit absteht, als der Himmel von der Erde, als das ewige Leben von dem zeitlichen Vergnügen, als festgegründeter Ruhm von eitlen Lobeserhebungen, als die

Gesellschaft der Engel von der Gesellschaft der Sterblichen, als das Licht dessen, der Sonne und Mond gemacht hat, von dem Lichte der Sonne und des Monds! Wenn die Decier sich dem Tode weihten, um durch ihr Blut den Zorn der Götter zu beschwichtigen und das römische Heer zu befreien, wie können die heiligen Martyrer sich einbilden, sie hätten Etwas gethan, was mit der ewigen und wahren Glückseligkeit des himmlischen Vaterlandes im Verhältniß steht, wenn sie bis zur Vergießung ihres Blutes, nicht nur ihre Brüder, für welche, sondern auch selbst ihre Feinde, von denen es vergossen wurde, vorschriftmäßig liebend, den Kampf des liebenden Glaubens und der gläubigen Liebe gekämpft haben? Wie kann der Christ sich mit seiner freiwilligen Armuth brüsten wollen, die ihm doch nur seine Reise in das Vaterland, wo Gott selbst der Reichthum ist, erleichtert, wenn der Consul L. Valerius so arm starb, daß das Geld für seine Beerdigung vom Volk eingesammelt wurde? Oder wie will er es als eine Großthat von sich rühmen, daß er durch keinen Gewinn dieser Welt sich zur Untreue gegen sein ewiges Vaterland verleiten ließ, wenn Fabricius auch nicht durch die glänzendsten Anerbietungen des Königs Pyrrhus bewogen werden konnte, sein Vaterland aufzugeben? Wenn also wir Christen nicht thun für den Gottesstaat, was die Römer für den Ruhm ihres irdischen Vaterlands, so müssen wir uns schämen; thun wir es aber, so dürfen wir deßwegen nicht stolz sein, denn es sind, wie der Apostel sagt, die Leiden dieser Zeit nicht werth der künftigen Herrlichkeit, die an uns geoffenbart wird." (de Civ. D. 5, 16—19.) „Wer sollte sich also nicht aus allen Kräften bestreben, zu dieser Herrlichkeit zu gelangen? . . . Miterbe Christi werden, den Engeln gleichen, mit den Patriarchen, mit den Aposteln, mit den Propheten sich an dem Besitz des himmlischen Reichs erfreuen! Diese



Gedanken, welche Verfolgung kann sie besiegen, welche Marter überwältigen? . . . Die Welt wird entrissen, aber das Paradies dargereicht, das zeitliche Leben vertilgt, aber das ewige hergestellt." (Cyprian. de Exhort. Martyr. 13.) „Den schmerzen nicht die gegenwärtigen Uebel, der auf die künftigen Güter vertraut" (ad Demetrian. 18). „„Eure Traurigkeit soll in Freude verkehret werden,"" Joh. 16, 20. Wer wünschte nicht ohne Traurigkeit zu sein, wer eilte nicht zur Freude zu kommen? Welche Geistesblindheit also oder vielmehr Unsinnigkeit, die Traurigkeit dieser Welt zu lieben und nicht zur ewigen Freude hinzueilen? Gott bietet dir nach dem Tode Unsterblichkeit und Ewigkeit an, und du zweifelst?" (Cypr. de Mortal. 6. ed. Gersdorf.) Vollkommen richtig. Wo der Mensch an ein ewiges, seliges Leben glaubt, da kann, natürlich wenn dieser Glaube noch ein wahrer, herzlicher, wirklicher Glaube ist, von einer aufopfernden Moral oder Liebe keine Rede sein, man müßte es denn für ein Opfer halten, Heller für Ducaten, Sandsteine für Edelsteine, Lumpen für Sammt und Seide hinzugeben. „Wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben." (Matth. 19, 29.) Nicht also Etwas für Nichts, nicht Leben für Tod, nicht Freude für Traurigkeit, nicht Ruhm für Schmach, sondern Leben für Leben und zwar sterbliches, unseliges für seliges, ewiges Leben, Freude für Freude und zwar endliche für unendliche, Ruhm für Ruhm und zwar nichtigen, vergänglichen für bleibenden, unsterblichen opfert der Christ auf. „Wie überwinden wir die Ruhmsucht, *κενοδοξίαν*? Wenn wir dem Ruhm Ruhm entgegensetzen. Wie wir die irdischen Reichthümer verachten, wenn wir auf andere Reichthümer hinblicken und dieses Leben verachten, wenn wir ein

anderes weit besseres denken, so können wir auch den Ruhm dieser Welt verachten, wenn wir einen andern weit herrlicheren Ruhm, einen Ruhm, der erst eigentlich Ruhm ist, uns vorstellen. Denn der weltliche Ruhm ist eitel und leer, Ruhm nur dem Namen nach, jener himmlische aber ist der wahre, denn er stützt sich nicht auf das Lob der Menschen, sondern der Engel, der Erzengel und des Herrn der Erzengel, ja auch selbst der Menschen. Wenn du auf jenes Theater, *θέατρον* hinblickst, an jene Kronen denkst, in jenes Beifallsklatschen dich versetzest, so wird dich nimmer das Irdische festhalten." (Chrysost. Hom. in Joan. 29. al. 28, 3.) „Das gegenwärtige Leben ist süß und voller Annehmlichkeit, aber nicht für Alle, sondern nur für die, die an demselben festhängen. Wenn man in den Himmel hineinblickt, die himmlischen Dinge ins Auge faßt, so wird man dasselbe schnell geringschätzen und verachten; denn auch körperliche Schönheit wird nur so lange bewundert, als sich keine andere glänzendere zeigt; so wie sich aber eine neue größere Schönheit zeigt, so wird die frühere verachtet. Wenn also auch wir auf jene Schönheit blicken und die Pracht des himmlischen Reichs ins Auge fassen wollen, so werden wir uns schnell von den Fesseln der gegenwärtigen Dinge loslösen, denn eine Fessel ist ja die Theilnahme an dem Gegenwärtigen." (Hom. 67, 1.) „Niemand wird Silber, Gold und dergleichen nichtswürdige und scheinbare Güter verachten, wenn er nicht größere Güter liebt, gleichwie auch Niemand schlechte (bleierne) Münzen verachtet, wenn er nicht Goldstücke hat. So verachtet auch der Bauer wenig Getreide, wenn er eine größere Ernte hofft. Wenn wir also selbst da, wo wir in unserer Hoffnung uns täuschen können, das, was wir besitzen, verachten, wie viel mehr müssen wir da so verfahren, wo, was wir erwarten, gewiß ist? Wollen wir also nicht selbst uns bestrafen, nicht

durch den Besitz von Koth uns der himmlischen Schätze berauben!" (Hom. 81. al. 80, 3.)

Wenn es daher in der Bibel heißt: „so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben?" (Matth. 5, 46), so bezieht sich diese uneigennützige, keine Gegenliebe, keinen Dank erwartende Liebe nur auf die schlechten Münzen der Erde, aber nicht auf die Goldstücke des Himmels, nur auf den Schein, aber nicht auf das Wesen der Moral, welches im Glauben liegt, nur auf die Menschen, aber nicht auf Gott, oder, was eins ist, die himmlische Seligkeit, und findet daher ihre Erklärung in den Worten: „wenn du ein Mittags- oder Abendmahl machest, so lade nicht (nicht nur, non tantum) deine Freunde, noch deine Nachbarn, die da reich sind, auf daß sie dich nicht etwa wieder laden und dir vergolten werde, sondern (sed etiam) lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden: so bist du selig; denn sie haben es dir nicht zu vergelten, es wird dir aber vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten." Luc. 14, 12—14.

Anmerkungen.

1.] Diese Uebersetzung wird hier im Deutschen in der Regel zu Grunde gelegt, jedoch, wie sogleich die Verbesserung des zweiten brandigen Verses dieser Uebersetzung zeigt, stets, wenigstens da, wo es aufs Wort ankommt, mit den nöthigen Berichtigungen. Diese Bemerkung gilt auch von der Lutherischen Bibelübersetzung.

2.] Eben so wie Zeus läßt Achilleus in seinem Gebet an Zeus J. 16, 23 mit den Worten: „So wie schon du zuvor mich höretest, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabst und furchtbar schlugst die Achäer", und Thetis J. 18, 75, wenn sie zu ihrem Sohne sagt, daß ihm alles von Zeus erfüllt sei, wie vordem mit erhobnen Händen er gefleht, den Unterschied zwischen der Mutter und dem Sohne, folglich auch zwischen Zeus und Thetis fallen. Fäsi bemerkt zu J. 16, 236: „übrigens ist das hier angedeutete Gebet nirgends in den vorhandnen Gedichten als geschehend erwähnt, dagegen wird auch 18, 75 auf dasselbe als etwas Bekanntes hingewiesen". Aber offenbar meint der Dichter unter diesem Gebete die an seine Mutter gerichteten Bitten und Klagen, die ja in Wahrheit nur dem Zeus selbst gelten, wie ein Nebel, *ἠΰτ᾽ ὀμίχλη*, bei Licht besehen, in den Aether des Zeus sich auflösen. „Viel nun fleht er zur Mutter, der trautesten, breitend (ausstreckend) die Hände". 1, 350, *πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο χεῖρας ὀρεγνύς*, gleich wie es 18, 75 heißt: *εὔχεο χεῖρας ἀνασχών*. Schon der Scholiast (Scholia in Il. Iliadem, J. Bekker. 1825) bemerkt daher richtig zu 18, 236: *τὴν ἀπὸ τῆς μητρὸς δέησιν ἑαυτοῦ εὐχὴν νενόμικεν· ὁ γὰρ τὴν Θέτιν αὐτῷ ἀνεὶς Ἀχιλλεὺς ἦν, καὶ εἰς αὐτὸν ἄγεται ἡ εὐχή.* Ebenso bemerkt er zu 18, 75: *π ρ ὶ ν γ᾽ ε ὔ χ ε ο: κατὰ τὸ λεληθός· ἢ ἐπεὶ φησι „πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο."*

3.] Wie sehr dieser Zeus mit dem Wesen des Menschen und zwar mit diesem Wesen, von dem hier die Rede, identisch ist, beweist auch die Aeußerung des Achilleus J. 1, 354—56, wiewohl derselben zugleich eine besondere Absicht zu Grunde liegt. Er sagt nämlich in Einem Athemzug: „der hochdonnernde Zeus! doch gar nichts ehrt er mich jetzo! Siehe, des Atreus Sohn, der Völkerfürst Agamemnon hat mich entehrt“, nach Voß, der diese Stelle genauer, dem Text entsprechender übersetzt hat, als Minkwitz und Wiedasch. Es heißt nämlich von Zeus: *νῦν δ' οὐδέ με τυτθὸν ἔτισεν*; von Agamemnon aber *ἠτίμησεν*: nicht geehrt, dann entehrt, beschimpft. Dieselbe Redensart, die aber hier Achilleus vom Zeus braucht, hat er früher V. 244 vom Agamemnon gebraucht, nur daß dort das liebenswürdige *τυτθόν* fehlt, und daher, statt *οὐδέ*, *οὐδέν* Nichts steht.

4.] Uebrigens bemerkt schon der Scholiast zu den Worten des Odysseus: „Chryses, mich sandte daher der Völkerfürst Agamemnon, daß ich die Tochter dir brächt' und die Sühnhekatombe dem Phöbos opferte für die Achäer, den Zorn zu versöhnen des Herrschers (Apollos), der nun Argos Volke so schmerzliches Wehe verhänget“ (J. 1, 441—45), daß hier Odysseus eigentlich nur aus Höflichkeit nicht den Priester, sondern Apollo den Urheber des Uebels nenne. *ὃς νῦν Ἀργείοισι πολύστονα κήδε' ἐφῆκεν: ἐμφρόνως τὸ μὴ εἰπεῖν ὅτι Χρύσου εὐξαμένου ὁ λοιμὸς ἐπηνέχθη, ἵνα μὴ διατρέψῃ τὸν γέροντα ὡς κακῶν αἴτιον. καίτοι Ἀχιλλεύς φησι: „τοῖο δ' Ἀπόλλων εὐξαμένου ἤκουσεν.“*

5.] *Διὸς ἐτράπετο φρήν* J. 10, 45, Zeus Sinn hat sich gewendet, verändert, sagt daher Agamemnon, als in Folge von dem verderblichen Zorne Achilleus sich das Kriegsglück auf die Seite der Trojer gewendet hatte. Zeus Sinn hat sich aber gewendet, weil er offenbar, wie der Scholiast zu dieser Stelle bemerkt, vor den Bitten der Thetis den Hellenen beigestanden hatte. Daher sagt auch Athene, die Schutz- und Siegsgöttin der Hellenen, die sonst so bevorzugte und geliebte Tochter Zeus: „jetzt haßt mich Zeus, denn er vollzieht den Willen der Thetis, *Θέτιδος δ' ἐξήνυσε βουλάς*, die ihn flehentlich bat, den Achilleus zu ehren“. 8, 370. Das heißt: jetzt ist Zeus wider die Hellenen, weil Achilleus wider sie ist. Als sich aber der Sinn des Achilleus wieder zu Gunsten der Griechen gewendet, als er wenigstens bereits seinen Freund Patroklos aus Theilnahme an ihrem Unglück ihnen zu Hülfe geschickt hatte, heißt es abermals: „bereits hatte sich sein (Zeus) Sinn geändert“, *δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ*. 17, 546. Höchst naiv sagt daher der greise und

weise Nestor, um den niedergeschlagnen Agamemnon aufzurichten: Nimmer wird doch Zeus dem Hektor alle seine jetzigen Gedanken und Hoffnungen verwirklichen, sondern ich glaube vielmehr, daß dieser noch großes Herzeleid erdulden werde, wenn etwa Achilleus sein Herz aus (oder nach) dem unseligen Zorne umwenden (uns wieder zuwenden) sollte. So ist die Hoffnung, daß Zeus nicht alle Gedanken Hektors verwirklichen, eins mit der Hoffnung, daß Achilleus nicht immer zürnen werde.

6.] Whate 'er th' Almighty's subsequent Command,
His first Command is this: „Man, love thyself".
In this alone, Free-agents are not free.
Young, Nighthoughts. N. 7, 169.

So läßt sich Alles, auch was innerste, eigenste (wenn auch in andern Dingen und Fällen dem Menschen unbekannte) Natur- oder Wesensfolge ist, wie als Zweck, so als Gesetz vorstellen.

7.] Daher wundert sich Libanius in seiner Trauerrede über den unerwarteten Tod des Kaisers Julian in seinem Feldzug wider die Perser, warum nicht Aphrodite oder Athene den Julian, der selbst sein Leben nicht achtete, *ἠμέλει τοῦ σώματος*, gerettet hätten. L. Orat. et Decl. Reiske 1. p. 515.

8.] „קִדֵּם begegnen, entgegenkommen, entgegengehen gleich *ἀντιάω*, *ἀντιάζω*, daher mit ... gewöhnlich: zuvorkommen, überraschen, was aber nicht zu פָּנִים paßt und überhaupt nicht sicher ist". Hupfeld, Psalmen zu Ps. 17, 13 und Ps. 21, 4. Wenn ich aber Einem, der auf mich mit zugewendetem Gesicht zugeht, um mich z. B. zu bitten, wie auch hier in diesem Psalm V. 3 von den Bitten des Königs die Rede ist, entgegenkomme oder gehe, ist diese entgegenkommende Güte nicht auch eine zuvorkommende, wenn gleich nicht im Sinne der grace prévenante?

9.] Der Tod des Patroklos kann als eine gerechte Strafe für Achilleus maaßlosen Zorn und Eigensinn angesehen werden. Quum sibi unice prospiciat, caeso viro amicissimo ... poenas dat gravissimas. Jovis id numine evenisse declaratur, neque Achilles ignorat. (G. Baeumlein, Comment. de Hom. p. 22.) Aber gleichwohl ist diese criminalistische Ansicht eine einseitige, denn es heißt ausdrücklich von dem Gebete des Achilleus vor der Absendung des Patroklos J. 16, 233 – 248, daß Zeus nur einen Theil desselben versagt, den andern aber ihm gewährt habe. Und Zeus gewährt ihm gerade den Wunsch, den Achilleus selbst an die Spitze seines Gebetes stellt. Er wünscht zuerst Kriegsmuth und Siegsruhm für seinen Freund und dann erst Unversehrtheit. *πρέπον Ἀχιλλεῖ*, bemerken die Scholien zu V. 241, *δόξαν αἰτεῖσθαι πρὸ σωτηρίας· διὸ καὶ ὁ Ζεὺς δι-*

26 *

δοὺς τὸ ἕτερον τὸ μεῖζον αὐτῷ δίδωσι, φημὶ δὲ τὴν ἀνδραγαθίαν· οὐδεὶς γάρ, bemerkt sehr richtig dazu der Scholiast, *πάντα κατορθοῖ παρὰ θεῶν τὰ αἰτούμενα*, denn es gibt unzählige Wünsche, deren gleichzeitige und gleichräumige Erfüllung unmöglich ist. Patroklos hatte die Ehre, den Sarpedon zu erlegen, den „ersten Helden der Bundesgenossen" der Troer, Zeus geliebten Sohn, dessen Tod selbst der Vater der Götter und Menschen aufs tiefste beklagte und mit Wunderzeichen, mit blutigen Regentropfen ehrte. *ἁρμόδιος*, bemerken die Scholien zu dieser Stelle, *ἡ τερατεία, ἐφ' ἥρωϊ τοιούτῳ καὶ πατρὸς πενθοῦντος Διὸς τὸν κόσμον μόνον οὐχὶ συνάχθεσθαι.* Diese Ehre büßte oder erkaufte vielmehr Patroklos mit seinem Tode. „Achilleus hatte dem Patroklos das Beste gerathen, sagen die Scholien zu J. 16, 684 — keineswegs nur aus neidischem Ehrgeiz, wie dieselben richtig zu 16, 83 und 18, 13 bemerken — aber der Wille des Zeus siegte, welcher den Patroklos, um Sarpedon zu rächen, tödten wollte". In Beziehung auf den Achilleus aber hat dieser Tod keineswegs nur eine strafrechtliche Bedeutung. Achilleus war die erste, die ausgezeichnetste, die edelste, die allseitigste Persönlichkeit unter den griechischen Helden, und doch hatte er gerade die größten Opfer einer Sache gebracht, an der er außer seinem Ruhme kein persönliches Interesse hatte. „O wie oftmals hob mein muthiges Herz sich von Sehnsucht, einer gefälligen Gattin vermählt, in ehlicher Eintracht mich der Güter zu freun, die Peleus der Greis sich gesammelt". (J. 9, 398.) „Was bewog denn zum Kriegszug gegen die Troer Argos Volk? Was führt' er daher die versammelten Streiter, Atreus Sohn? Wars nicht der lockigen Helena wegen? Lieben sie etwa allein von den redenden Menschen die Weiber Atreus Söhn'?" (Ebend. 337.) „Nicht ja wegen der Troer, der Lanzenkundigen kam ich mit hieher in den Streit, gar nichts sind jene mir schuldig. Denn nie haben sie mir die Rosse geraubt, noch die Rinder, nie auch meine Frucht verletzt. Dir, schamlosester Mann, dir folgten wir, daß du dich freutest, nur Menelaos zu rächen und dich, du Ehrevergeßner, an den Troern". (J. 1, 152—160.) Und noch mitten im Schmerz über Patroklos gedenkt er mit Wehmuth seines Vaters, „der nun wohl in Phthia die bittersten Thränen vergießet, solches Sohns zu entbehren, der hier im Lande des Fremdlings um die entsetzliche Helena kämpft mit den Reisigen Trojas". (19, 323.) Es war daher nothwendig, daß Achilleus einen persönlichen, sensualistischen Verlust von dem Feinde erlitt und zwar den allerschmerzlichsten, den er nur erleiden konnte: — *οὐ μὲν γάρ τι κακώτερον ἄλλο πάθοιμι* 19, 321 — den Verlust eines Freundes, den er seinem eig-

nen Haupte gleich geschätzt, um nicht nur Andere, sondern sich selbst zu rächen und so auf eine seiner würdige Weise zu fallen, denn an den Tod Hektors, seines nach der Erlegung des Patroklos persönlichen Feindes, war ja sein eigner gebunden.

10.] Die Scholien zur Odyssee legen die Worte des Odysseus 7, 256—58: „ja sie (die Kalypso) verhieß auch, mich unsterblich zu schaffen in ewig blühender Jugend; doch mir konnte sie nimmer das Herz im Busen bewegen“ (ἔπειθεν), so aus, daß er nur deßwegen dieses Anerbieten nicht angenommen, weil er der Kalypso nicht getraut, nicht geglaubt hätte, daß sie ihn wirklich unsterblich machen wolle und könne. Eine im höchsten Grade geist- und sinnlose Erklärung. Was die Kalypso verspricht, das sagt nur die Poesie des Affects, das hat nur die Bedeutung einer, poetisch als ein Factum vorgestellten, hyperbolischen Annahme.* Aber gleichwohl ist der Vorzug, der hier dem sterblichen, aber heimischen Leben vor dem unsterblichen, aber auswärtigen, von den geliebten Gegenständen losgerissenen Leben gegeben wird, voller Ernst und ganz im Geiste der griechischen Denkart und Mythologie. So zog Polydeukes den Tod **mit** seinem Bruder der Unsterblichkeit ohne ihn vor; da er aber als ein Sohn des Zeus nothwendig unsterblich war, so theilte er wenigstens mit seinem sterblichen Bruder die Unsterblichkeit, die er ohne ihn in vollem, ungeschmälertem Maaße besessen hätte.

τοῦτον ἢ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ᾽ οὐρανῷ,
εἵλετ᾽ αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης
Κάστορος ἐν πολέμῳ.

Pindar. Nem. 10, 107—10.

So zog auch der Kentaur Cheiron oder Chiron den Tod der Unsterblichkeit vor, nach Lucian (Dial. Mort. 26), weil ihm das ewige Einerlei des unsterblichen Lebens zuwider war, nach der Mythologie aber (Apollod. 2. 5. S. 4. § 6), weil er eine unheilbare Wunde am Knie hatte. Aber hätte nicht auch Odysseus eine unheilbare Wunde, wenn auch nicht am Knie, doch im Herzen gehabt, wenn er im unsterblichen Leben nicht zu Hause und bei den lieben Seinigen — *μετὰ οἷσι φίλοισι* O. 1, 19 — gewesen wäre? Der Grieche schätzt den Werth des Lebens nicht nach seiner Dauer, sondern nach seiner Qualität, seinem Inhalt; er ist in seinen Ansprüchen an das Leben nicht so bescheiden, wie der deutsche Michel, dieser politische Caspar Hauser, der schon zufrieden ist, wenn man ihm nur das Leben hier wie dort nicht nimmt, sei's auch das Leben in einem weltlichen oder geistlichen Zuchthaus. Dem Tithonos hatte Zeus auf die Bitten der Eos oder Aurora Unsterblichkeit verliehen, aber die Thörin hatte vergessen, mit dem ewigen Leben zugleich ewige Jugend für ihn

sich auszubitten. So hatte denn Tithonos zwar ein ewiges Leben, aber ein Leben ohne Genuß, ohne Kraft, ohne Freiheit, denn „er konnte kein Glied an seinem Leibe bewegen, noch aufheben.“ So wie diesen, sagt daher Aphrodite zum Anchises (in Ven. 240—45), wünsche ich dich nicht unsterblich, wohl aber, wenn du so, wie du jetzt bist an Gestalt und Leibesbildung, fortlebtest. So wie aber hier die Venus ihrem Sinne und Charakter gemäß zum Menschen spricht, so jeder andere Gott, nur daß er natürlich andere Eigenschaften, andere Lebensgüter im Sinne hat. So sagt Zeus als Freiheitsgott zum und im Griechen: Unsterblichkeit ohne Freiheit wünsche ich nicht; besser als Freier gestorben, denn als Sklave gleich den Barbaren ewig gelebt; so denn auch als Vaterlands- und Familiengott zum und im Odysseus: so wie ich jetzt bin bei der Kalypso, ohne Heimath, ohne Penelope, mag ich nicht unsterblich sein. Vetus est enim, sagt Cicero (Ep. ad fam. 7. 3), ubi non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere. Und dieser Spruch gilt, wie die angeführten Beispiele zeigen, nicht nur vom gegenwärtigen, sondern auch zukünftigen, als unsterblich vorgestellten Leben.

11.] Damit schließt dem Sinn nach die Odyssee, wenn gleich der Schluß mit den Worten: „Jene nun beide wandten sich herzlich froh zu des alten Lagers Gewohnheit“ (23, 296), wie alte Grammatiker wollten, nicht nur höchst prosaisch oder vielmehr pedantisch wäre, sondern auch wahrhaft beleidigend, also dem innig humanen, allberuhigenden, nichts zu wünschen übrig lassenden Geiste der Odyssee geradezu widersprechend; denn dieser Geist verlangt, daß die Seelen der erschlagenen Freier, wenn auch keineswegs, wie es 24, 1 bis 202 geschieht, in der Unterwelt zu Wort, aber doch, wie Odysseus selbst schon vorher 23, 118—122 andeutet und 24. 413 bis 548 wirklich geschieht, auf der Erde in den Seelen der Ihrigen und des theilnehmenden Volks, wozu auch der Zuhörer gehört, zur Ruhe kommen. „Weil er nunmehr, sagt Zeus, die Freier gestraft der edle Odysseus: schwöre man heiligen Bund: er bleib ihr König auf immer; wir dann wollen der Söhn' und leiblichen Brüder Ermordung tilgen aus aller Geist (vergessen machen, ἔκλησιν θέωμεν): man liebe sich unter einander, so wie zuvor, und es sei Reichthum und Friede befestigt.“ 24, 482—486. „Das älteste Beispiel, bemerkt Fäsi zu V. 483, einer politischen Amnestie.“ Was würde der Odyssee fehlen, wenn ihr dieses erhabene, noch heute beherzigungswerthe Beispiel fehlte? Uebrigens bemerkt schon F. A. Wolf in seinen Proleg. ad H. 1795. I. p. 136: Nam de Odyssea, quod volunt, plane efficiunt. In hac suus quemque sensus docet, si extrema illa deessent, sollicitos nos abituros esse de Ulysse, tantarum

difficultatum victore, quandoquidem ei tum maxime metueremus a parentibus et cognatis caesorum 108 nobilium juvenum, nisi amnestia et pax fieret deorum interventu et subita *μηχανῇ*.

12.] Prophetiae dicuntur *τελεῖσθαι*, cum i m p l e n t u r. Similiter Graeci dicunt oracula *τελεῖσθαι*. Wolfii Curae Philol. et Crit. T. V. 1741. zu dieser Stelle.

13.] אַחֲלַי utinam, „wollte Gott". Sunt qui a חָלָה deducunt, quod in Pihel praeter alia etiam precari significat, quasi precantis et optantis vox sit. Buxtorf. Gesenius vermuthet jedoch eine andere Abstammung.

14.] Eoque honore ... afficiebant ... etiam aequales. Gen. 23, 7. Gesenius (Lex. ed. Hoffmann 1847). Aber aus Höflichkeit, die nicht genug unterthänigste Diener machen kann, namentlich, wenn man Jemanden um etwas bittet, und die Bitte gewährt wird, wie es hier mit Abraham der Fall ist. Wie aber eben daselbst als Belegstelle Gen. 37, 7. 9. 10 angeführt werden kann, begreife ich nicht, denn hier in diesem prophetischen Traume verbeugen sich ja die Brüder Josephs nicht vor ihm als einem ihres Gleichen, sondern vor seiner zukünftigen Größe.

15.] Im Text steht vorher: ein Glaube oder eine Annahme, die zwar gottlos, o d e r, wir wollen weder opfern, *πιστεύειν μὲν οὐχ ὅσιον, ἤ*, worauf dann der nächste Satz mit *δέ* folgt, und diese Annahme gelten läßt. Aber bei allen Belegstellen wird Das, was nicht nothwendig und wesentlich zum Sinn und Zweck der Anführung gehört, zur Vermeidung aller überflüssigen Weitschweifigkeit entweder nur nach seinem allgemeinsten Sinn übersetzt oder weggelassen.

16.] Alle Erscheinungen oder Vorstellungen von den Göttern, welche zu ihrer Voraussetzung nur die Persönlichkeit oder Individualität der Götter haben, werden mit Ausnahme der „Strafen der beleidigten Gottheit" als Vorstellungen abgeleiteter, secundärer Art und Ordnung, eben deßwegen als selbstverständliche in dieser Schrift bei Seite gelassen. So ist es z. B., da Zeus und Thetis persönliche, wirkliche, lebendige Wesen sind, ganz nothwendig, daß diese als Göttin und zugleich Mutter des Achilleus seine Wünsche bei jenem in ihrem Namen, auf Grund ihrer dem Zeus erwiesenen Wohlthaten geltend macht. So nur wird ein persönliches, also egoistisches Wesen zur Erfüllung von Wünschen Anderer bewogen. Aber selbst die Persönlichkeit als solche ist, natürlich für die Erkenntniß, nicht für den Glauben, nur eine Vorstellung zweiten Ranges, weil es sich von selbst versteht oder wenigstens durch eine höchst naheliegende Folgerung ergibt, daß das wunscherfüllende Wesen ein dem wünschenden Wesen

blutverwandtes, innigst gleiches, folglich auch wirkliches, lebendiges, persönliches Wesen ist.

17.] Dasselbe gilt auch von den überflüssigen und überschwänglichen Zuvorkommenheiten, den vorlauten, vor- und unzeitigen — eben deßwegen auch ἀτόποις — Verheißungen d. h. prophetischen Complimenten, die Jehovah in der Genesis (namentlich der sog. Jehovahurkunde) den Erzvätern macht.

18.] Eo unumquodque tempore est capessendum, quo maxime valet. Ante opus invocandus est Deus, in opere major est manuum usus, quam precum. Jer. Hoelzlinus ad Apollon. Rhod. Argon. l. II. 355, wo es vorher heißt: wenn ihr den Meerpaß durchschneidet, so liegt euer Heil nicht in Gebeten oder Gelübden, sondern der Stärke der Hände, und darauf: vorher aber verwehr ich euch nicht, zu den Göttern zu flehen.

19.] Die angegebene Bedeutung oder Wesensbestimmung des Glaubens findet sich auch schon in den Apologieen der Kirchenväter vom christlichen Glauben, natürlich, wie sich von selbst versteht, weder consequent durchgeführt, noch als Princip erfaßt. „Der Arzt, sagt z. B. Eusebius (Praeparatio Evang. l. I. V., hier jedoch nur in Beziehung auf den Glauben der Laien und Ungelehrten), befiehlt mit Wissenschaft wie ein Herr und Herrscher, was man thun und meiden soll; dieser aber (der Kranke) gehorcht ihm wie einem König und Gesetzgeber, weil er glaubt, daß ihm das Verordnete heilsam sein werde, πιστεύων συνοίσειν αὐτῷ τὸ προςτεταγμένον. So nehmen auch die Schüler von den Lehrern die Grundsätze der Wissenschaften an, im Glauben oder weil sie glauben, daß das Gelehrte ihnen nützlich sein werde, πιστεύσαντες ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔσεσθαι τὸ μάθημα. Ja selbst auch die Philosophie ergreift Keiner eher, als er glaubt (oder überzeugt ist), daß das, was sie verkündet, ihm von Nutzen sein werde, und so ergreift denn dieser die Lehre des Epikur, jener aber die kynische Lebensweise. So ergreifen auch die Menschen der eine dieses, der andre jenes Gewerbe, weil sie glauben und hoffen, daß das ergriffene Gewerbe ihren Lebensunterhalt ihnen verschaffen werde. Kurz das ganze menschliche Leben stützt sich nur auf Hoffnung (vorher auch: die gute Hoffnung τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα) und Glauben". So sagt auch Arnobius adv. Gent. l. II. (p. 28 ed. Elmenhorst. 1610): estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeeunte suscipiant, sumant atque aggrediantur? an terris peregrinamini, navigatis, non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturos? terram ferro scinditis, atque oppletis seminum varietate, non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? ... aegritudines corporum

medicorum committitis manibus, non credentes morbos posse mitigata asperitate leniri? bella cum hostibus geritis, non victoriam vos credentes proeliorum successionibus relaturos? veneramini deos et colitis, non credentes illos esse et propitias aures vestris supplicationibus accommodare? So thun also die Menschen Alles aus oder im Glauben, aber nur im Glauben an die Erfüllung ihrer Wünsche. Der religiöse Glaube unterscheidet sich ursprünglich von dem in diesen Beispielen enthaltenen Glauben nur dadurch, daß er das, was der Mensch hier nur vorübergehend, momentan wünscht und glaubt, zu einem beständigen Wesen und eben damit auch zu einem Gegenstande bestimmter, regelmäßiger Festlichkeit und Andacht macht.

20.] „Volumus, Jubemus." Notat Donat. ad illud Terent. „animo jam nunc otioso esse impero", id est volo. et „jubeo te salvere" id est volo. J. Bodini de Rep. l. 3. c. 5.

21.] So heißt es auch in Platons Kritias (VII. ed. Tauchn.) vom Poseidon, daß er die Insel Atlantis als ein Gott oder weil er ein Gott, *οἷα δὴ θεὸς εὐμαρῶς*, leicht, bequem, nullo negotio (Ast), „ohne alle Beschwerlichkeit" (Wagner), mit Wasser und Lebensmitteln versehen habe.

22.] Wenn auch der Mensch, sagt Libanius über die Unersättlichkeit (p. 243 Reiske), noch so glücklich ist, so sitzt er doch da und seufzt über die Nothwendigkeit zu sterben, und preist selig den Himmel und die Sonne, weil sie immer sein und nie vergehen werden.

23.] Wie alle Eigenschaften der Götter bei Homer in der Praxis, in der That zu Grunde gehen und zwar nothwendig, weil mit der consequenten Durchführung derselben die poetische Kraft und Wirkung aufgehoben würde, so ist auch diese Augenblicklichkeit nur ein Gedanke. Wie abgeschmackt wäre es aber auch, wenn die Götter wirklich augenblicklich, also ohne Bewegung, ohne sichtbare Handlung am Ziele wären. Daß übrigens die Götter auch dieß sein könnten, wenn sie nur wollten, beweisen ihre augenblicklichen Gebetserhörungen, selbst aus weiter Ferne, und sonstige Wirkungen, die nur eine Allmacht als Ursache voraussetzen.

24.] Wie hier steht Ilias 13, 79 das *μενοινώω* des kampfgierigen Aias dem unersättlich stürmenden *μεμαῶτι* Hektor entgegen.

25.] In dem orphischen Zeus, „dem sinnbildlichen Ungeheuer der Mystiker", wie sich Voß in seinen mythol. Briefen ausdrückt, bezeichnen daher „Fittige Allgegenwart." Es heißt hier nämlich: *πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶτ'.* Orph. fragm. 6, 35 ed. Gesner.

26.] C. H. Weiſe, der in den kritiſchen Anmerkungen zur Tauchnitzer Ausgabe Pindars dieſe Ode für unächt hält, ſagt von dieſen Worten: inepta sunt. Aber ungereimt ſind ſie doch offenbar nur, wenn man bei Zeus nur an ſeine Individualität oder Perſönlichkeit, aber nicht an ſeine Gottheit, ſeine Qualität, nicht daran denkt, daß Zeus als erſter, höchſter Gott ſo viel iſt als der Gott, ὁ ϑεός, ſchlechtweg oder Gott überhaupt.

27.] Verſteht ſich nur dem Buchſtaben, nicht dem Sinne nach, welchen der hebräiſche Schriftſteller in ſeinem Bewußtſein damit verbindet, denn dieſem nach iſt es nur ein kurzer Ausdruck ſtatt: „der Gott, der mir auf die Frage nach ſeinem Namen geſagt hat: Ich werde ſein, der ich ſein werde, ero qui ero, dieſer Gott, ſage ich, hat mich geſchickt."

28.] Auch unter den Fragmenten Pindars findet ſich ein intereſſantes Fragment über denſelben Gegenſtand. Plutarch de facie in orbe Lunae führt außer den genannten noch ein Paar griechiſche Dichter an, welche ſich über den Verluſt des Sonnenlichts am hellen Tag beklagt hätten, vor allen aber Homer wegen O. 20, 356 u. 57.

29.] Bekanntlich ſagt Cotta bei Cicero von der Natur der Götter: „Es iſt die Anſicht aller Sterblichen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, die Weisheit aber von ſich ſelbſt nehmen müſſe", und einige Zeilen vorher: „alle Menſchen halten dafür, daß ſie die äußern Lebensgüter von den Göttern haben, Niemand aber hat je ſeine Tugend auf Rechnung eines Gottes geſetzt oder einem Gott zugerechnet." Moderne Philologen beſchuldigen Cotta, hier im Eifer der Polemik eine Unwahrheit ausgeſprochen zu haben was allerdings in Beziehung auf den letzten Satz hiſtoriſch richtig iſt, und behaupten dagegen, „daß jenes ſelbſtgenügſame Vertrauen auf die ſelbſteigene Kraft und Trefflichkeit, ein erſt ſeit den Zeiten der Sophiſtik mehr und mehr verbreiteter Wahn, niemals die herrſchende Anſicht des wahrhaft claſſiſchen Alterthums geweſen iſt." Aber gleichwohl hat dem Weſen nach Cotta Recht und zwar gerade im alterthümlichſten, ja urſprünglichen Sinne der Religion; denn nur was Gegenſtand eines Wunſches, deſſen Erfüllung nicht vom Menſchen abhängt — Postquam mortalia cernunt Tentamenta nihil, nihil artes posse medentum, Auxilium coeleste petunt. Ov. Met. 15, 628. Οἱ δ' ἐκ τῆς πόλεως ἀδυνατοῦντες βοηϑεῖν, τοῖς ϑεοῖς ηὔχοντο. Diod. Sic. 20, 16 — iſt erſter, nicht nur der Zeit, ſondern auch dem Rang nach erſter Gegenſtand der Religion. Solche Gegenſtände ſind aber die äußern Lebensgüter, nur daß nicht nur die Aecker und Felder, die Weinberge, die Oelbaumgärten, ſondern auch der Menſch ſelbſt, das Weib für den Mann, der Mann für das Weib,

das Kind — „schaffe mir Kinder" — die Eltern, der Nachbar — πῆμα κακὸς γείτων ὅσσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ Hes. O. 346 — das Vaterland selbst zu diesen äußern Lebensgütern gehören. „Daß die Kinder die Väter überleben, ist etwas Erwünschtes, εὐτυχές, und man muß dieses vom Glücke erbitten". Eusebios bei Stob. (Floril. Tit. 39, 24.) Die Menschen, sagt Demokritus bei demselben (Tit. 18, 31), bitten die Götter um die Gesundheit, ohne zu wissen, daß diese in ihrer eignen Macht steht; aber aus Unenthaltsamkeit thun sie, was ihr entgegen ist, und werden so durch ihre Begierden zu Verräthern ihrer Gesundheit." „Lieber Sohn, ermahnt bei Homer J. 9, 254—58 der greise Peleus den Achilleus, Siegesstärke wird dir Athenäa und Here geben, wenn's ihnen gefällt, nur den Stolz des erhabenen Herzens bändige ἴσχειν du in der Brust, denn freundlicher Sinn ist besser. Meide den bösen Zank, den verderblichen, daß dich noch höher ehre das Volk der Argeier." Siegesstärke, Stärke, Kraft κάρτος (= κράτος. Hesych. κάρτει δυνάμει) ist Sache des Wunsches, des Gebetes, weil Sache der Götter, aber die Tugend der Zornbändigung, der Menschenfreundlichkeit, der Friedfertigkeit Sache der That, Sache des Menschen. Der alterthümliche Hesiod sagt nicht zu seinem nichtsnutzigen Bruder: Bete zu den Göttern, daß sie dich zu einem arbeitsamen — aber Arbeitsamkeit ist eine Grund- und Haupttugend, ja eine wahre moralische Panacee — und rechtschaffenen Menschen machen, sondern er sagt kurzweg: „Arbeite!" ἐργάζευ (O. 299). „Arbeite, thörichter Perses!" (397), denn die Götter haben vor die Tugend den Schweiß hingestellt (289), aber Schweiß kostet die Arbeit, nicht das Gebet; er sagt: „o Perses, höre auf die Gerechtigkeit (das, was Recht ist, δίκης) und mehre nicht den Frevel (thue keine gewaltsame, rechtswidrige Handlung mehr 213), „denke nimmer mehr an Gewaltthätigkeit" (275); er macht also nicht die Tugend, er macht nur das Glück, den Lohn der Tugend, wie das Unglück, die Strafe des Lasters, des Unrechts von den Göttern abhängig; denn dem Gerechten gibt Zeus Reichthum, Frieden, Kinder- und Erntesegen, dem Frevler Hunger und Pest und anderes Unglück (214—285). Darum sagt er: arbeite, damit dich — eine höchst interessante Stelle — der Hunger hasse, aber dich liebe die schönbekränzte Demeter, die Ehrwürdige und deine Scheuern fülle mit Lebensmitteln (299—301); „opfere den unsterblichen Göttern" (336); „damit sie ein freundliches, huldvolles Herz und Gemüth gegen dich haben" (340); denn nichts hilft alle Arbeit dem Landmann, wenn nicht Zeus durch Regen und Sonnenschein die Saat sich vollenden läßt, kein „gutes Ende", τέλος ἐσθλόν (474), keinen bonus Eventus gibt, denn von den Göttern hängt zuletzt

ebenso Gutes als Schlimmes, d. h. ebenso Glück als Unglück ab (669). Allerdings werden auch Weisheit und Tugend, sobald einmal der Mensch erkannt hat, daß der Genuß der Götter- oder Naturgaben nicht ohne dieselben glücklich macht, zu Gegenständen des Wunsches, des Gebetes, aber nur weil Tugend und Weisheit nicht nur natürliche Anlagen, sondern auch äußere Lebensgüter zu ihrer Grundlage haben. — „Schon die Hälfte der Tugend entrückt Zeus waltende Vorsicht Einem Mann, sobald nur der Kn[illegible]chtschaft Tag ihn ereilet", Hom. O. 17, 322. „Die Nothdurft ist bereit zu bösen Thaten", Philemon (Stob. Tit. 96, 7); daher Hesiod Op. 717 und Theognis V. 155 die Armuth *θυμοφθόρον* nennen, was, wenigstens bei Theognis nach den Schilderungen, die er an andern Stellen, z. B. V. 385 bis 392, von den verderblichen Wirkungen der Noth gibt, keineswegs nur bedeutet: „das Herz, den Lebensmuth, die Lebenskraft aufreibend," sondern auch den Tugendmuth, die Tugendkraft aufreibend — weil Tugend und Weisheit am Ende nichts andres sind, als der gesunde Menschensinn und Menschenverstand, die Gesundheit des Geistes aber ebenso wenig vom Menschen allein abhängt, als die Gesundheit des Leibes. Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano. Juv. Daher schon Bias sagt: „das Gute, was du thust, schreibe nicht dir zu, sondern den Göttern" d. h. dem Glücke. So schrieb auch der edle Timoleon seinen ruhmvollen Sieg über die Barbaren und Tyrannen von Syrakus den Göttern zu und errichtete daher, wie C. Nepos und Plutarch berichten, der Automatia d. h. der Glücksgöttin in seinem Hause eine kleine Kapelle. Beide hatten Recht. Es ist mit den Menschen und ihren Tugenden, ihren Vollkommenheiten wie mit den Krystallen im Mineral-, den Früchten im Pflanzenreich. Warum ist denn von diesen unzähligen Blüthen, die an diesem Baume hingen, nur gerade diese einzige da zu vollendeter Frucht gereift? Warum ist denn in dieser dichten Steinmasse oder neben unzähligen andern Krystallkrüppeln gerade dieser einzige ein vollkommener? Warum? weil er an einem Ort, in einem Zeitmoment entstanden ist, wo gerade die seine allseitige Ausbildung begünstigenden Umstände vorhanden waren. Oder hat vielleicht auch über dieser ausgezeichneten Blüthe, diesem ausgezeichneten Krystall eine besondere Vorsehung und Gnadenwahl gewacht?

Es gehören hierher d. h. in das Kapitel von der Einheit von Gott und Glück auch die frommen Redensarten der Griechen: „wenn nichts Göttliches vorfällt" (nicht Göttliches wider uns ist, die Götter nichts Andres beschließen), *εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη*, „wenn nicht ein Gott etwas in den Weg legt", „wenn nicht Gott verhindert", „wenn der Gott Gutes gibt", „wenn Gott einen guten Ausgang

gibt", „wenn die Götter mit uns sind" (Xenoph. Mem. 1, 3, 5 nebst den Noten von Schneider), Redensarten, welche nichts andres bedeuten, als: wenn wir nicht unglücklich sind, wenn uns kein Unglück widerfährt, wenn uns das Glück, wie man auch im Deutschen personificirend zu reden pflegt, günstig ist. Es gehören ferner hierher die homerischen Redensarten: „mögen die Götter geben", oder „wenn die Götter geben", daß wir z. B. Troja zerstören, „wenn Zeus es gibt," gewährt, oder als Factum ausgedrückt, z. B. J. 8, 141: „heute gewährt Zeus der Kronide dem Hektor den Siegsruhm, morgen aber wieder uns, falls, wenn er will," d. h. vielleicht, denn das *αἴ κ᾽ ἐθέλῃσιν*, ist nichts anderes als ein frommes, vergöttertes Vielleicht; überhaupt die Redensarten, wo der Mensch, was er als Glück empfindet, als Gabe der Götter vorstellt und bezeichnet, denn wenn z. B. Aeschylos sagt (Agam. 885): nicht schlecht (nicht thöricht, nicht unweise) gesinnt sein (*μὴ κακῶς φρονεῖν*) ist größte Göttergabe, so ist das ebenso viel als: nicht schlecht gesinnt sein ist größtes Glück, größtes Gut; daher sagt Theognis V. 1171: „Verstand, Erkenntniß, Einsicht, *γνώμην*, gaben die Götter den Sterblichen als das Beste"; aber ebenso 895: „das Beste, was der Mensch in sich hat, ist Einsicht." Ferner gehören hierher die interessanten Stellen bei Homer, wo die anthropologische Selbstthätigkeit und das theologische oder religiöse Passivum (s. Wesen des Christenthums II. A. S. 209) in einem und demselben Athemzuge mit einander verbunden werden, z. B. J. 7, 81, „wenn Ich jenen erleg' und Ruhm mir gewähret Apollon", *εἰ δέ κ᾽ ἐγὼ τὸν ἕλω, δώῃ δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων*, kurz alle die unzähligen Stellen, wo man statt Gott Glück oder Glücklichsein setzen kann, ohne daß dadurch der Sache nach (objectiv) der Sinn verändert wird. Wenn das Glück nicht überall so deutlich hervortritt, so liegt der Grund hauptsächlich darin, daß die Götter, die Glückswesen zugleich persönliche, handelnde Wesen sind, und das Glück so verschieden, so mannigfaltig ist, als die Gegenstände der Natur und Menschenwelt, worin das Glück des Menschen besteht, oder wovon es abhängt. So hieß Ascherah: Glück (von dem Stammwort: Ascher, offenbar in der Bedeutung von Glücklich, nicht Aufrecht sein, Gesen.) eine weibliche Gottheit der Syrer, auch der Babylonier und Phönizier, aber der Gegenstand der Natur, an den dieses Glück gebunden ist, oder das Subject, der Träger desselben ist der Venusstern oder der Mond; so hieß Gad d. h. Glück, fortuna, *τύχη*, eine männliche Gottheit der Babylonier, aber der Träger und Geber dieses Glücks ist der Planet Jupiter (nach Einigen die Sonne), und es ist daher eins, ob man mit dem Talmud sagt: venit fortuna bona oder: venit sidus bonum. (Nork, hebr.

Wörterb.) So ist auch Zeus als Regengott nichts anderes als das Glück, das vom Himmel auf die Erde herabträufelt, Pallas Athene als Kriegsgöttin nichts andres als das Siegesglück verständiger Kriegführung, das Kriegsglück überhaupt auf Seiten der Griechen. Darum heißt es z. B. in der Ilias 18, 310—13, daß Pallas Athene, nicht Zeus, der sonst gewöhnlich als der Urheber einer verderblichen Verblendung genannt wird, den Troern den Verstand genommen habe — ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη — als sie den heilsamen Rath des Polydamas, sich in die Veste zurückzuziehen, verworfen, den entgegengesetzten verderblichen Rath des Hektor gebilligt hatten; ebenso in der Odyssee 4, 289, daß Pallas Athene es war, welche die Helene von dem hölzernen Rosse wegführte, als sie die darin versteckten Griechen beinahe veranlaßt hätte, sich durch ihre Stimme den Troern zu verrathen. Das heißt aber, in schlichter, freilich gegen das weibliche Geschlecht sehr ungalanter Prosa ausgedrückt, nichts weiter als: ein glücklicher Zufall oder Einfall führte die Helene wieder fort, oder zum Glück für die Griechen entfernte sich wieder Helene. Darum sagt auch in derselben Erzählung Menelaos: ein Dämon, eine Gottheit, welche den Troern den Siegesruhm gewähren wollte, ἐβούλετο, mußte es dich (die Helene) wohl geheißen haben, dahin zu gehen. Das heißt prosaisch: Zufälliger, aber beinahe für die Troer glücklicher, für uns unglücklicher Weise kamst du hin, denn die Poesie, die Religion — sie ist ja ihrem theoretischen Theil oder vielmehr Princip nach Poesie, wenn auch nicht förmliche, künstliche — macht die Wirkung zur Ursache, die Folge zum Grunde, und das prosaische Beinahe oder Es fehlte nicht viel zum Willen, dem es aber am Erfolg fehlte. Daß nun aber die Götter, weil sie Wesen oder Ursachen des Glücks, eben deßwegen auch die Ursachen des Unglücks, des Uebels sind, ist nicht nur eine Folge von den in dieser Schrift enthaltenen und ausgesprochenen Gründen, sondern auch davon, daß der Mensch weit mehr im Unglück, als Glück geneigt ist, alle Dinge und Vorfälle auf sich selbst zu beziehen und zu deuten, weit geneigter daher, das Schlimme, als das Gute, das Unglück, als das Glück einem Gotte d. h. hier einem persönlichen, absichtlichen Wesen und Willen zuzuschreiben. Höchst bezeichnender Weise werden daher nicht nur aus den gewöhnlich angeführten Gründen, sondern auch wegen ihrer scheinbaren Absichtlichkeit die tödtlichen Wirkungen Apolls von den Griechen, die Blitze von denselben und den Hebräern, von diesen die Uebel überhaupt, welche die Menschen treffen, als Pfeile Gottes vorgestellt. Vorzüglich gilt dieß aber von den Menschen, wenn sie sich einer Schuld bewußt sind. Trefflich sagt Juvenal: Diese sind es, die bei jedem Blitzstrahl erzittern und erblassen, ja so wie sie nur den



Donner brummen hören, schon vom Todesschreck befallen werden, gleich als wenn das Feuer nicht aus zufälligen Gründen, nicht durch tobende Winde, sondern nur aus Zorn und Rache vom Himmel herabstürzte..... Und wenn sie die Seite zu schmerzen anfängt und das Fieber sie nicht schlafen läßt, so glauben sie, daß eine feindselige Gottheit ihrem Körper diese Krankheit zuschleudere, gleichsam wie einen Stein oder Wurfspieß; saxa Deorum Haec et tela putant. Sat. 13, 223 232. Alles, was sich über die Götter in der bisherigen Beziehung sagen läßt, ist daher in folgenden scheinbar trivialen Versen des Theognis zusammengefaßt: „Flehe die Götter an; bei den Göttern ist die Macht, Gewalt, Herrschaft, *κράτος*, ohne die Götter begegnet den Menschen weder Gutes, noch Böses oder Uebles". V. 171—72.

30.] Barth in seiner Ausgabe des Propertius citirt zu dieser Stelle Terent. Andr. A. 5. Sc. 5, 3. Es heißt hier nämlich: Ego Deûm vitam propterea sempiternam esse arbitror, Quod voluptates eorum propriae (beständig) sunt: nam mi immortalitas Parta est, si nulla aegritudo huic gaudio intercesserit. (Ed. Tauchn.)

31.] „Ein Fremdling läuft aus Unkunde des ihm noch unbekannten Landes öfters Gefahr, Schaden zu leiden. Etwas dem Scheine nach sehr Unschuldiges, dessen Folgen er nicht zum Voraus übersehen kann, kann oft machen, daß er seine Gesundheit, seine Glieder, seine Freiheit, ja sein Leben sogar dadurch einbüßt. Wie glücklich ist er also, wenn ein treuer Freund ihn warnt! Ebenso geht es mit uns auf Erden. Wir sind Fremdlinge und zu unbekannt auf der Erde, als daß wir alles mit seinen oft sehr weit entfernten Folgen aus der Erfahrung kennen sollten. Gottes Gebote (d. h. vernünftige Gesetze überhaupt) sind uns also unter diesen Umständen der getreueste Freund, der uns den besten Rath gibt, wie wir dieses unbekannte und fremde Land, ohne Schaden zu leiden, durchreisen können". (Michaelis in de Wette's Comment. zu Psalm 119.) Wir haben hieran zugleich ein sehr populäres Beispiel davon, daß die Götter nichts andres sind, als die *προλήψεις*, die Anticipationen (Vorbegriffe, Vorannahmen, Vorurtheile) der menschlichen Selbstliebe, des menschlichen Glückseligkeitstriebes, oder, wie es früher ausgedrückt wurde, die Repräsentanten, die Stellvertreter der menschlichen Selbstliebe.

32.] „Ohne Tod kein Gott", auch schon aus dem einfachen Grunde, weil ohne Thanatos kein Athanatos, ohne Sterblichkeit keine Unsterblichkeit, die aber aus dem Wunsche, nicht zu sterben, entsprungene Unsterblichkeit Grundbestimmung eines Gottes ist. „Was nicht immer ist, kann nicht für göttlich gehalten werden".

(Greg. Nyss. in Petav. Theol. Dog. T. I. l. 3. c. 3.) Aber dieses Urtheil ist nur möglich, wo der Wunsch, selbst immer zu sein, existirt. „Wir, die wir in Ewigkeit bleiben wollen, müssen den Willen Gottes, der ewig ist, thun". (Cyprian. de Orat. Domin. 14.) „Daß die Götter gut sind, sagt Plutarch (de Stoic. repugn. 38 ed. Tauchn.), nehmen nicht alle Menschen an; man bedenke nur z. B., was für Vorstellungen sich die Syrer und Juden von den Göttern machen, und wie die Dichter von abergläubischer Götterfurcht strotzen. Vergänglich und entstanden denkt sich aber Keiner Gott. So sagt z. B. Antipater von Tarsus: unter Gott denken wir uns ein seliges, unsterbliches oder unvergängliches, ἄφθαρτον und gegen die Menschen wohlthätiges Wesen". Die übrigen, hauptsächlich verneinenden, die Gottheit vom (wirklichen) Menschen unterscheidenden Eigenschaften oder Bestimmungen derselben ergeben sich durch bloßes Nachdenken, als Vorbedingungen oder Folgen der Unsterblichkeit. „Welcher Mensch, sagt z. B. Arnobius (l. VII. ed. c. p. 126—27), wäre so gänzlich mit dem Wesen eines Gottes unbekannt, daß er glauben könnte, die Götter beständen durch irgend ein Nahrungsmittel und verdankten der Speise ihr Leben und unendlich dauerndes Dasein? Alles, was sich auf äußere Ursachen und Dinge gründet, ist ja nothwendig sterblich und unverzüglich in Lebensgefahr, so wie nur Etwas mangelt, wovon es lebt". „Was von der Lust aufgelöst, wird nothwendig von ihrem Gegentheil, der Unlust zusammengezogen (beengt), und was vor Lust zittert und von dem Schwung der Freude gehoben wird, kann nicht von dem beängstigenden Druck der Traurigkeit frei sein. Von beiden Gemüthsbewegungen müssen aber die Götter frei sein, wenn wir wollen, daß sie beständig sind und ohne die Gebrechlichkeit der Sterblichen". „Alles, was erschüttert wird von der Bewegung irgend eines Dings, ist unbezweifelbar leidender und gebrechlicher Natur; was aber dem Leiden und der Gebrechlichkeit unterworfen ist, das ist nothwendig sterblich. Der Zorn aber erschüttert und zerstört die Erzürnten, also muß man das für sterblich erklären, was den Leiden des Zorns unterworfen ist. Nun aber wissen wir, daß die Götter beständig (immerwährend, ununterbrochen dauernd, perpetuos) sein und das Wesen der Unsterblichkeit an sich haben müssen, also ist, da dieses sicher und gewiß ist, der Zorn von ihnen und ihrer Beschaffenheit gänzlich ausgeschlossen". Die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit der Götter steht aber zugleich in wesentlichem Zusammenhang mit der Allmacht, kraft welcher sie sind und können, was sie wollen, denn ein Unsterblichsein, dem kein unsterblich sein Wollen zu Grunde liegt, ist ein todtes Capital.

33.] So heißt es auch bei Hesiod Op. 593 κεκορημένον ἦτορ

ἐδωδῆς, aber in einem Zusammenhang, in welchem diese Herzensspeise erst ihre volle Würze erhält, nämlich: „trinke nun den funkelnden Wein, sitzend im Schatten, gesättigt das Herz oder die Seele mit Speise, gegen den kühlenden („scharf wehenden“) Zephyr gewendet das Antlitz und gegen die reine, immer fließende und sich fortbewegende (im Gegensatz des stehenden, stagnirenden Wassers, eigentlich weg-, abfließende, ἀποῤῥύτου) Quelle“. So nahm der natursinnige Grieche, der gesunde, alterthümliche Ganzmensch überhaupt Speise und Trank nicht nur in seinen Wanst, sondern auch in sein Herz und Hirn auf — vinum mihi in cerebrum abit — ganz im Gegensatze zu den modernen naturwissenschaftlichen Handwerkern, welche sich öffentlich damit brüsten, daß selbst der Stoff der Naturwissenschaft ihnen nur bis an den Hals, aber nicht in Kopf und Herz gestiegen ist.

34.] Das hebräische Wort נחם bedeutet daher im Niph. und Hthp. sich trösten und sich rächen, „weil in der Rache Trost und Befriedigung liegt“ (Nork, Hebr.-Chald.-Rabb. Wörterbuch), oder weil, wie Aristoteles in der Rhetorik 2, 2 sagt — eine Stelle, die Gesenius in seinem Lexikon zu diesem Worte anführt — mit dem Zorne eine gewisse Lust verbunden ist, als Folge der Hoffnung, sich zu rächen.

35.] In Betreff der Bedeutung und der Wirksamkeit der Flüche bei den Christen, welche im Text übergangen worden sind, nur beispielsweise noch diese Bemerkungen. ... Habuerunt tum Hebraei, tum Christiani (nicht nur die Heiden) suas ἀρὰς καὶ κατάρας in tanta etiam religione, ut nemini fas esset qui in eas non injuria incidisset evadere. N. Remigius, Daemonolat. Col. 1596. l. 2. p. 269. Und nachdem Derselbe diese Behauptung mit aus dem Alten und Neuen Testamente geschöpften Beispielen von der Infallibilität und „Objectivität“, d. h. auf deutsch der sinnlichen, leiblichen Wirksamkeit der Flüche bestätigt hat, schließt er mit den Worten: Nulla igitur jam controversia est quin sint Dirae, quarum imprecationes exitiabilem saepe eventum habeant. p. 271. Aber nicht nur in der Theologie, auch in der einen wesentlichen Theil derselben bildenden Dämonologie spielen bei den Christen die geheimen Kräfte der Verwünschungen oder Flüche, imprecationum arcanae vires, eine große Rolle. Jana Gallaea, erzählt z. B. Derselbe (ibid. p. 258) nach vor Gericht abgelegten Aussagen — wer kann nun noch zweifeln? — sola imprecatione Catharinam Symonetam valetudine tentavit .... exploratum multo usu habens nuda ejusmodi voluntate damnum inferri posse.... Jacobus Piscator et Coleta ejus uxor atque alii complures pro certo asseruerunt, intabescere fere omnes

quibus Diras sunt imprecati — Wirkungen, die freilich, wie Derselbe bemerkt (p. 250 und 262), absurd scheinen, aber nur denen, die nichts von übernatürlichen Ursachen, sondern nur von Naturgesetzen wissen. Natürlich haben aber die boshaften, schädlichen Wünsche und Flüche diese Kraft nur durch die Macht und Kraft des Teufels, welcher die Vollziehungsgewalt der menschlichen Wünsche auf diesem Gebiete ist; nam si quid illis (den Hexen, sagis) forte fit quod doleat, praesto adsunt qui injuriam vindicent Daemones (ibid. p. 263), habent ad nutum qui vota ea statim exequantur (p. 268). Aber dessen ungeachtet — so kehrt auch der abergläubischste unsinnigste Supernaturalismus zuletzt immer wieder zur Natur, zum Menschen zurück — steht doch die Macht des Teufels ganz in der Macht des Menschen, er kann und thut, was er kann und thut, nur durch den Menschen, nur kraft seiner Wünsche, so daß er den Menschen nur durch die Menschen schadet — nec hominibus nisi per homines ullam illi esse nocendi relictam facultatem (p. 257) — das teuflische Schicksal des Menschen also nur vom teuflischen Menschen abhängt. Hic occurrit quaestio, tantumne homini in hominem unquam licere possit (p. 261) — eine Frage, die mit Beispielen schon aus dem heidnischen Alterthum, wie z. B. dem Verbote in den zwölf Gesetzestafeln der Römer wider die Verfluchung oder Verzauberung der Feldfrüchte bejaht wird. Ganz im Einklang mit dieser Macht des Teufels steht es daher, wenn Leute, die: Hol mich der Teufel! fluchten, wirklich, leibhaftig vom Teufel geholt worden sind, wie der übrigens für seine Zeit aufgeklärte J. Wierus de praest. Daem. 3, 14 erzählt. Was aber die officiellen, kirchlichen oder geistlichen Flüche des christlichen Alterthums betrifft, so sei hier nur bemerkt, daß die christliche, wenigstens griechische Kirche im Fluchen und Schimpfen — Schimpfen und Fluchen ist im Alten Testamente (in dem Worte: קִלֵּל) identisch — so weit gegangen ist, daß sie selbst einen Gott, den Gott des Muhamed, den Gott, der weder gezeugt ist, noch gezeugt hat, verfluchte, und nur mit vieler Mühe durch den griechischen Kaiser Manuel Komnen dahin gebracht werden konnte, daß sie diesen Fluch gegen den Gott in einen Fluch gegen den Menschen Muhamed und seine Lehre und Anhänger abänderte. (Al. Politi de Eustath. E. Comm. in Hom. Ili. T. I. p. X et sqq.)

36.] Juramentum .. est asseveratio religiosa rei cujusdam per invocationem Dei in vindicem. Hellfeld, Jurispr. for. 1792. § 341. Ferner § 789: Actus quo Deus super asserto quodam invocatur, ut vindex sit, si jurans sciens fefellerit, dicitur Juramentum. In omni igitur juramento jurans 1) aliquid asserit, 2) Deum invocat, 3) in vindicem, casu, quo quis fefellerit suo asserto.

Forma jurisjurandi, sagt H. Grotius de Jure belli ac pacis II. 13, 10, verbis differt, re convenit. Hunc enim sensum habere debet, ut Deus invocetur, puta hoc modo: Deus testis sit, aut Deus sit vindex, quae duo in idem recidunt. Nam cum superior puniendi jus habens testis advocatur, simul ab eo perfidiae ultio poscitur: et qui scit omnia ultor est, ideo quia testis.

37.] Quin et nonnulli hoc ipsum (nämlich fures suspendere) adumbratum esse putant in proditore Juda, qui fur erat Joh. 12, 6 ideoque se ipsum suspendit eo, quod paravit agrum ex mercede furti. B. Carpzovii Pr. N. Rerum Crim. de Furto P. II. Qu. 77.

38.] Es ist daher das Schwören gar nicht nothwendig an die Vorstellung eines Gottes gebunden. Schon Grolmann, der übrigens den Eid nur vom abstract moralischen, Fichte'schen Standpunkt aufgefaßt und betrachtet hat, sagt, freilich zu einer Zeit, wo sich die Jurisprudenz noch nicht zur Magd der Theologie erniedrigt hatte: „In den Augen dessen, welcher das Bewußtsein seiner Autonomie hat, ist der Eid ein Versprechen oder Aussage, abgelegt bei dem ernsten Gedanken an seine Pflicht. Für den Andern aber, welcher sich zu einem Bewußtsein nicht emporschwingen kann, ist er ein Versprechen oder Aussage, abgelegt unter der feierlichen Erinnerung an Gottes Gebote und an die Strafen, welche des Uebertreters der göttlichen Gebote unausbleiblich warten. Hier stößt man also schon auf die Vorstellung von Gott, dem Rächer der Lügen". „Wenn bei jenem die ganze Handlung nur eine ernste, feierliche zu sein braucht, so muß hingegen bei diesem das Ganze den Anstrich eines religiösen Actes haben". (Magazin für d. Philos. des Rechts 1. B. 2. H. S. 130, 131.) Die Vorstellung: du bist ein Lügner und Betrüger, wenn du falsch schwörst, folglich ein ehrloser Schurke — ehrlos nicht nur im höhern, sondern auch im gemeinen, bürgerlichen, aber eben deßwegen so folgenreichen, die ganze Existenz des Menschen gefährdenden Sinne — ist eben so mächtig, wo nicht mächtiger, als die Vorstellung der rächenden Gottheit oder der Höllenstrafe. Aber wie? wenn der Meineidige nur Schurke in seinen eignen Augen, wenn er sich keines Verräthers, keines Mitwissers bewußt ist? Der seiner selbst bewußte Schurke kann sich nie mit der Gewißheit beruhigen, daß ihm nicht, selbst wider Willen und Wissen, sein Geheimniß entschlüpfen werde? Potest, sagt Epikur, nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest, oder, wie Seneca diesen Gedanken ausdrückt: tuta scelera esse possunt, secura non possunt. (Epist. 97.) Was ist denn aber eine noch dazu nur subjective Möglichkeit für eine Garantie? Eine schlechte allerdings; aber gewährt der auf eine Gottheit abgelegte Eid eine bessere? Kann man sich nicht auch

dem strafenden Blick der göttlichen Gerechtigkeit entziehen, indem man sich hinter die göttliche Barmherzigkeit versteckt? Hic putat esse Deos et pejerat ... sed et exorabile numen Fortasse experiar; solet his ignoscere. Juven. S. 13, 91. 102—3. Ist der liebe Gott nicht auch ein höchst geschmeidiges, in alle Formen und Wendungen des menschlichen Egoismus sich fügendes Wesen? Gott ist ja überhaupt, wie vor Allem auch die Geschichte der Eide und Meineide beweist, kein objectives, sondern subjectives Wesen. Ob Gott von Lug und Trug abhält, das hängt nur von des Menschen eignem Wahrheitssinne ab. Die Wirkung hängt hier nur von der Vorstellung, die Vorstellung von der Wesensbeschaffenheit des Menschen ab. Der Schurke ist und bleibt Schurke ohne Gott und mit Gott. Die Garantie wider den Meineid und zwar die einzige, mag nun der Eid auf die Existenz Gottes oder die Existenz des Menschen, auf den ewigen oder zeitlichen, bürgerlichen Tod, auf den Verlust der himmlischen oder irdischen Glückseligkeit gegründet werden, ist daher allein der Charakter, die Persönlichkeit des Menschen. Schon Aeschylos sagt (Stob. 27, 2): *οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις, ἀλλ᾽ ὅρκων ἀνήρ.*

39.] *Τί σὺ λέγεις; οὔ σοι δοκοῦσιν ὁ Ἄνεμος, καὶ ὁ Ἀκινάκης θεοὶ εἶναι; Οὕτως ἄρα ἠγνόησας, ὅτι ἀνθρώποις μεῖζον οὐδέν ἐστι ζωῆς τε καὶ θανάτου; Ὁπόταν οὖν τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην ὀμνύωμεν, ταῦτα ὀμνύομεν, ὡς τὸν μὲν Ἄνεμον ζωῆς αἴτιον ὄντα, τὸν Ἀκινάκην δὲ, ὅτι ἀποθνήσκειν ποιεῖ.* Luciani Toxaris 38. „Was? sagt zum Griechen der Skythe Toxaris über die Eidschwurgötter seines Volks, dir scheinen der Wind (die Luft) und das Schwert keine Götter zu sein? So weißt du also nicht, daß den Menschen nichts über Leben und Tod geht? Wann wir aber nun bei dem Winde und dem Schwerte schwören, so schwören wir bei dem Winde als dem Urheber des Lebens, bei dem Schwerte als der Ursache des Todes". Aber wer bei der Ursache von Leben und Tod schwört, der schwört in Wahrheit bei seinem Leben und Tode. Qui per salutem suam jurat, sagt Ulpian bei Hugo Grotius a. a. O. § 11, Deum jurare videtur, respectu enim divini numinis jurat. Aber ebenso richtig ist, freilich von einem ganz andern Standpunkt aus, qui per Deum jurat oder jurare videtur, per salutem oder vitam suam jurat.

40.) Es gehört in dieses Kapitel auch die Magie oder Theurgie, welche die Nothwendigkeit, daß die Götter die Wünsche und Flüche der Menschen vollstrecken — denn was hätte der Eid z. B. für Macht und Glaubwürdigkeit, wenn nicht unzweifelhaft, unausbleiblich der Fluch des Meineids vollstreckt würde? — eine Nothwendigkeit, die



aber ursprünglich eine religiöse, d. h. herzliche, auf die innige Uebereinstimmung der göttlichen Wesen mit den menschlichen Wünschen gegründete Nothwendigkeit ist — in gebieterischen Zwang verwandelt, die Götter förmlich nöthigt, zwingt, *ἀναγκάζει* zu thun, was der Mensch will. Es kann aber auch Zwang und Bitte verbunden sein, oder der Imperativ der Bitte und der Imperativ des Befehls. Rogavit et jussit. Erant ergo *δεήσεις μεμιγμέναι ἀνάγκαις*, ut Plato loquitur 7 epist., *πειθανάγκαι*, ut Cic. l. 9. Att. epist. 16, ut Suet. Tit. c. 5: suppliciter nec non et minaciter efflagitare. Germ. ich bitte dich, du mußt es thun. Plinii Panegyr. a Stockherr. Argent. 1635. ad cap. 78. Ja die Bitte selbst ist eigentlich eine Nöthigung, aber eine herzliche, innige.

41.] Wie Jehovah, nimmt übrigens auch der griechische Zeus die Waisen ausdrücklich in seinen Schutz. Unter den Vergehen, die den Zeus erzürnen und von ihm am Ende schwer bestraft werden, steht auch bei Hesiod Op. 330 das Vergehen oder die Versündigung gegen verwaiste Kinder: *ὅς τέ τευ ἀφραδίῃς ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα.* Proclus in den Scholien bemerkt zu dieser Stelle: wie sie den Zeus den Beschützer, Vorsteher und Wächter der Fremden, der Schutzflehenden, der Verwandten nannten, so nannten sie ihn auch den Beschützer (Besorger, Vormund) der Verwaisten, weil sie ihn für den Vater Aller hielten, auch derer, die keinen menschlichen Vater haben. *Οὕτω γὰρ καὶ τῶν ἐν ὀρφανίᾳ ζώντων αὐτὸν ἔλεγον κηδεμόνα, πατέρα νομίζοντες πάντων, καὶ ὧν οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι πατέρες.*

42.] In dem Priester Chryses hat aber die „Offenbarung“ der Anthropologie, Homer, unwillkürlich das Wesen des Priesters überhaupt gezeichnet. So gefährlich es daher ist, einen heidnischen Priester, so gefährlich ist es, einen christlichen zu beleidigen; denn er macht seine Sache zur Sache der Religion, der Gottheit, während doch in Wahrheit, selbst ohne sein Wissen und Willen, eben die Sache seines Gottes seine eigne Sache ist. Auf dem Ansehn der Religion beruht ja sein Ansehn, sein Vortheil, seine Existenz, seine Nahrung selbst; *ἀπὸ* (leider! nicht *ὑπὸ*) *θεῶν τρέφονται*, sagt Artemidor 3, 3 von den Priestern. Je mehr Gott ist und hat, desto mehr ist und hat der Priester, denn die Priester, sagt derselbe Artemidor 2, 69 und 3, 13, genießen bei den Menschen dieselbe Ehre, als die Götter. Was für den Laien ein Opfer, ist für den Priester ein Gewinn, was für jenen Sache des Idealismus, für diesen, selbst unabsichtlich, Sache des Utilismus. Wie aber überhaupt seine Sache, so macht auch seine Rache der Priester zur Rache Gottes. „In Ansehung solcher Rache Gottes sagete eine fürstliche Person: „„Sie

wolle lieber die ganze Welt erzürnen, als einen treuen Diener Gottes beleidigen, denn sie befehlen die Rache dem allmächtigen und gerechten Gotte, der sie als seinen Augapffel wohl beschützen werde"". Und an hundert Statt kann sein das einige Exempel D. Christ. Bruckens gewesenen Cantzlers Herzogen Johann Friedrichs zu Sachsen, denn als derselbe Anno 1566 zum Tode der lebendigen Viertheilung verurtheilt ward, sagete er ganz wehmüthig: „„Ach diesen elenden Tod habe ich zwar jetzt nicht, doch aber sonst wol verdienet, da ich immer meine Lust an Beschimpf- und Verfolgung der Geistlichen hatte, und zu sagen pflag: Man müste die Pfaffen auff die Finger schlagen, daß sie sich nicht unterstünden, zu weit zu greiffen. Ach jetzt schläget mich der gerechte Gott deßwegen also auf die Finger, daß ich in vier Stücke zerspringen muß"". (Faaß-Nachts-Teuffel v. H. Ludbertus, Pastor. Lübeck 1673. S. 105—6.) Aber natürlich ist die Freude über die Viertheilung eines solchen Priester- oder Gotteslästerers keine Freude über diese Strafe, sondern nur über den Act der göttlichen Gerechtigkeit; denn die preces piorum, sagt der Herr D. Balduinus, adversus impios nihil aliud sunt quam approbatio divinae sententiae jam ante in scriptura latae, neque referuntur ad hominis poenam, sed ad punientis Dei justitiam, quae omnibus placere debet. (Ebend. S. 92.) Welche fromme Selbsttäuschung! Addo, bemerkt Vitringa in seiner Anacris. Apoc. zu der citirten Stelle der Off. Joh. 18, 20, posse dari cupiditatem vindicandi sive ulciscendi injurias nobis illatas sanctam, quippe quae cupiditas est naturalis, cujus semina ab ipso Deo in omnium hominum naturam cum studio sui ipsius conservandi conjecta sunt. Sed quia difficile est homini corrupto hic servare modum ..... docet nos s. Evang. doctrina injurias, nobis illatas, si respectum non habeant ad rem publicam, vindicandas committere Deo. ... Deo autem vindictam nostram exigente, non gaudemus interitu vel damno hostium, sed nostri honoris et juris incolumitate, quod sanctis et coelitibus licet. Gratum enim et jucundum ipsis accidit, jus suum protrahi in lucem et causae suae justitiam hoc argumento Divini judicii omnibus patescere. Welch ein vergeblicher Aufwand von Scharfsinn, um die christliche Rache von der heidnischen und jüdischen zu unterscheiden!

43.] Eine dieser Stelle sprachlich entsprechende ist unter andern J. 17, 38: traun ich würde den Unglücklichen das Ende oder die Beruhigung ihres Jammers sein, *ἦ κέ σφιν δειλοῖσι γόου κατάπαυμα γενοίμην.* Wie der Hektor'sche Götterzorn prosaisch lautet: ich werde die Götter dir erzürnt machen, so heißt es auch hier prosaisch oder grammatisch: ich würde sie ruhig, jammerlos machen,

καταπαύσαιμι δ' ἄν, sagt der Scholiast, *τοῦ θρήνου τοὺς ἀθλίους γονέας τοῦ Ὑπερήνορος*. Aber auch hier ist die Sprache der Poesie die Sprache der leidenschaftlichen Wahrheit. Wir sagen ja auch im Deutschen im Affect: du bist mein Glück, mein Trost, meine Lust oder mein Schmerz.

44.] Als ein Zeugniß, wie das Andenken vorzüglicher Menschen nach ihrem Tode noch, den Lebenden nütze, führt Chrysostomus in seinen Homilien (in Ev. Joh. 85, 6) aus der Bibel 2. Kön. 19, 34 an, wo Jehovah sagt: „ich will diese Stadt beschirmen, daß ich ihr helfe um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen", — ein Wort, das er sofort durch die schreckliche Niederlage im Lager von Assyrien bestätigte.

45.] Wenn mein Vater Anselm v. Feuerbach in seinen frühern Schriften auf dem Standpunkt des damaligen abstracten Vernunft- oder Naturrechts, zugleich aber im Gegensatze gegen dasselbe, welches das Recht aus dem Sittengesetze ableitete, seine Aufgabe dahin bestimmt, „einen vom Sittengesetz verschiedenen, in dem berechtigten Subject an sich gelegenen Grund des Rechts aufzufinden, durch welchen äußere Rechte, Zwangsrechte, rechtliche Freiheit und das Recht überhaupt, als ein durch reelle Merkmale bestimmter und mit der Vernunft positiv verknüpfter Gegenstand möglich ist" (Kritik des natürlichen Rechts S. 238, 39), und nun als diesen Grund, dieses principium essendi der Rechte, „ein eignes Rechte gebendes Vernunftvermögen, ein juridisches Vermögen oder eine juridische Function der Vernunft" annimmt und bezeichnet (ebend. S. 244); so hat er mit dieser Annahme nur seinen Beruf zum Juristen auch schon auf seinem damaligen Standpunkt bewiesen und verkündet, in diesem juridischen Vermögen der Vernunft nur seinen specifischen Unterschied von der Moral- und Rechtsphilosophie seiner Zeit definirt, nur sein eignes juridisches Talent, seinen Sinn für die Jurisprudenz vergegenständlicht. Aber wenn man von der geschichtlichen Entstehung und Begründung dieser juridischen Vernunftfunction absieht und nun schlechtweg als Jurist sich für berechtigt hält, für den Gegenstand seiner Wissenschaft ein besondres juridisches Vermögen als Urgrund anzunehmen, wer will es z. B. der Naturwissenschaft verwehren, wenn sie auch für sich einen besondern Sinn in Anspruch nimmt, also die Mineralogie aus einem besondern mineralogischen Sinn oder Vermögen, die Botanik aus einem besondern botanischen Sinn erklärt? Aber wenn jeder Gelehrte berechtigt ist, für sein Steckenpferd ein besonderes Urorgan, einen psychologischen Deus ex machina anzunehmen, wer will es dem Schuster und Schneider verwehren,

wenn auch sie ihr Handwerk nur aus einem besondern Schuster- und Schneidervermögen sich erklären und begreiflich machen können?

46.] Man denke nur z. B. an die Streitigkeiten der christlichen Theologen und Philosophen über die göttliche Nothwendigkeit und Freiheit — ob Gott schaffen muß oder nur schaffen will, ob er Etwas so will und denkt, weil es so ist, oder Etwas so ist, weil er es so will und denkt, ob und wie sein Verstand vom Willen oder sein Willen vom Verstande bestimmt werde, ob er in seinen Wirkungen an die Gesetze der Natur gebunden oder nicht gebunden sei.

47.] In der Odyssee 19, 73 steht *ἀναγκαίῃ γὰρ ἐπείγει*, was man übersetzen kann: denn Nothwendigkeit drängt (mich); aber es bedeutet, wie in der schon oben über den Magen angeführten Stelle O. 7, 217 und O. 12, 330 die Nothwendigkeit zu essen, die *δαιτὸς ἀνάγκη* bei Apoll. Rhod. 2, 232, so hier die Nothwendigkeit zu betteln, also Noth. Freilich ist auch die Noth Nothwendigkeit, und zwar eine sehr bittre, leider' auch sehr populäre, als Hungersnoth selbst dem Magen verständliche, gleichwohl mit strengster, unerbittlicher Consequenz selbst die verderbliche Moira des Todes nach sich ziehende Nothwendigkeit. Daher Eurylochos O. 12, 341 sagt: „zwar ist jeglicher Tod graunvoll den elenden Menschen; doch ist Hungers sterben das jammervollste Verhängniß", *λιμῷ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν*. Ebenso kann man in der J. 18, 113 das *δαμάσαντες ἀνάγκῃ*, was man gewöhnlich mit Gewalt übersetzt, mit Nothwendigkeit übersetzen. Aber auch hier ist diese Nothwendigkeit eine lebendige, pathologische, d. i. leidenschaftliche Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, den Tod des Patroklos zu rächen, welche jedoch in Beziehung auf sein beleidigtes Ehrgefühl ein Zwang war, den er sich selbst anthat*). Dieß gilt auch von der *χρειοῖ ἀναγκαίῃ*, der zwingenden Noth oder Nothwendigkeit des Kampfes für Kinder und Weiber J. 8, 57, welche den Troern gegen die weit zahlreichern Griechen ermuthigend zur Seite stand; ebenso von der *κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη* O. 10, 273, von der innern Nothwendigkeit, dem unwiderstehlichen Drang des Odysseus, sich trotz der Bitten und Vorstellungen des furchtsamen Eurylochos nach dem Schicksal seiner so räthselhaft verschwundenen Leidensgefährten umzusehen. So braucht also Homer, nisi fallor, Anagke selbst da, wo man es mit Nothwendigkeit übersetzen kann, wo es nicht, wie an vielen andern Stellen, nur äußerliche Gewalt, Zwang bedeutet, nicht in dem allgemeinen

---

*) Entsprechend dieser Bedeutung ist auch O. 13, 307 *σὺ δὲ τετλάμεναι καὶ ἀνάγκῃ*, du aber dulde, wenn auch mit Zwang, d. h. wenn du dir auch Gewalt oder Zwang anthun mußt.

Sinn der spätern Griechen*). Was ist denn aber auch die Catena inabrupta, die allgemeine Nothwendigkeit abgesehen von den pathologischen Nothwendigkeiten? Was der Thanatos ohne die Keren? Aber die Keren, d. h. die Todesarten, besonders die gewaltsamen, selbst auch die sanften Geschosse der Artemis gehören ins Gebiet der Pathologie. Was sind und vermögen die Schicksalsgöttinnen der Späteren ohne die andern Götter, was z. B. als Geburtsgöttinnen ohne Aphrodite? Der Geburt geht ja die Zeugung, der Zeugung der Eros und Himeros voraus. Mit Recht hieß daher in Athen Aphrodite Urania selbst eine Moira. Und so kennt denn auch Homer recht gut die strenge, unvermeidliche Anagke, nur unter andern Namen. Zwar behauptet man gestützt auf das: „troß dem Schicksal" oder „gegen Geschick", *ὑπὲρ μόρον*, z. B. O. 1, 34, oder das beide Worte in Eins verschmelzende Adjectiv *ὑπέρμορος*, z. B. J. 2, 155, daß „das Geschick nach der Vorstellung des homerischen Zeitalters nicht absolute Gültigkeit habe, sondern durch Schuld oder Verdienst noch geändert werden", daß „eine ungeheure menschliche Anstrengung oder die Macht zusammenwirkender Umstände das Verhängniß im einzelnen Falle vereiteln könne". Aber mit Ausnahme der eben angeführten Stelle der Odyssee, die sogleich beleuchtet werden wird, kommt dieses: „Troß dem Schicksal" oder „Wider Geschick" nirgends (?) zur Wirklichkeit, sondern es ist nur die poetische Vorstellung einer Möglichkeit, die aber der Dichter selbst sogleich im Nachsatz wieder aufhebt, oder geradezu nur als eine Vorstellung der Vorsorge und Furcht, die sich ja alles Mögliche vorstellt, bezeichnet, wie J. 20, 30. 335. 21, 517. So heißt es also J. 2, 155: „da oder jetzt wäre den Argeiern wider das Schicksal die Heimkehr geworden oder geschehen, wenn nicht *εἰ μὴ* Here zur Athene geredet hätte" d. h. sie wären jetzt heimgekehrt wider den Willen des Schicksals (d. h. eigentlich wider den Willen des Dichters und der Griechen selbst, wenigstens der Heerführer), wenn sie nicht mit dem Willen des Schicksals (d. h. ihrem eigenen) erst später nach vollbrachter That der Zerstörung Trojas heimgekehrt wären. So heißt es auch O. 5, 436: „jetzt wäre der unglückliche Odysseus, auch troß dem Schicksal zu Grunde gegangen, wenn ihm nicht

*) Minkwitz gibt dem *ἦμαρ ἀναγκαῖον* J. 16, 836 eine allgemeinere und umfassendere Bedeutung als die des Knechtschaftstages. Schreiber dieses kann sich aber nicht überzeugen, daß dem vorausgegangenen Freiheitstag, *ἦμαρ ἐλεύθερον*, gegenüber dieses Wort etwas Andres bedeute als eben den Tag, wo die Weiber der Troer mit Gewalt, mit Zwang als Sklavinnen fortgeschleppt werden, also den *δούλιον ἦμαρ*, den Knechtschaftstag.

Athene Klugheit eingegeben", d. h. wenn nicht Odysseus eben Odysseus gewesen, wenn er nicht wirklich seinem Schicksal, seinem Wesen und Verstande gemäß sich aus dieser Noth errettet hätte, gleichwie es an einer andern Stelle ausdrücklich heißt: „aber auch (von) dort durch meinen Entschluß (*ἀρετῇ*, Muth, Tapferkeit, Gewandtheit) und Rath und Erfindung (Verstand, Einsicht, *νόῳ*) sind wir entflohn." (O. 12, 211.) Sehr häufig heißt es überhaupt bei Homer: nun wäre dieß oder jenes geschehen, wenn nicht ein verhängnißvolles *εἰ μή* oder Aber *ἀλλά* diesen unsinnigen und unschicklichen Fall — die Scholiasten erklären sogar das „Wider Geschick" für das Unschickliche, *ὑπὲρ τὸ καθῆκον* — verhindert hätte. So heißt es, um von den fast unzähligen Stellen nur einige der wichtigeren herauszuheben, J. 8, 90: „dort (oder jetzt) hätte der Greis (Nestor) sein Leben verloren, wenn nicht scharf ihn bemerkt der Rufer im Streit Diomedes"; J. 7, 104: „jetzo erschien, Menelaos, das endende Ziel dir des Lebens, hätten dich nicht auffahrend gehemmt die Herrscher Achaias"; O. 12, 71: „und bald hätt' auch diese (Argo) die Fluth an die Klippen geschmettert, doch sie geleitete Here, die Helferin war dem Jason". In diesen Stellen könnte ebenso gut das: wider Geschick, *ὑπὲρ μόρον* stehen, als es in den Stellen, wo es steht, fehlen könnte, nur daß durch das hyperbolische *ὑπέρμορον* etwas ganz Außerordentliches und Widersinniges, was daher auch nur durch die Einschreitung eines Gottes wieder ins gehörige Gleise gebracht werden kann, ausgedrückt wird. Es könnte aber gleichwohl fehlen, weil das Schicksal in diesen Stellen nur die Bedeutung eines wirklichen, bestimmten — wenn auch nur vom Dichter so bestimmten — Faktums hat, selbst auch nur rein chronologische Bedeutung — *μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον ἤματι κείνῳ* J. 21, 517 — das *ὑπέρμορον* also gar nichts andres ausdrückt, als den Widerspruch eines als möglich vorgestellten Falls mit dem, was wirklich geschehen ist. Dem Odysseus war es nicht bestimmt, *μόρσιμον*, den Sarpedon zu tödten. J. 5, 674. Warum war es ihm nicht bestimmt? weil nicht Odysseus, sondern Patroklos ihn getödtet hat, oder weil der Dichter, als die eigentliche Moira, das bewußte Schicksal seiner Helden, es voraus weiß, schon im Voraus, sei es nun frei, sei es gebunden durch die Sage, so bestimmt und gefügt hat, daß Sarpedon erst durch Patroklos falle. Ebenso war es dem Hektor nicht verhängt, *οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα*, schon im 7. Gesange der Ilias, d. h. am Anfang seiner Laufbahn zu fallen, weil er erst am Ende derselben nach glorreichen Thaten gefallen ist. Es ist daher eins, ob ich z. B. sage: es war ihm bestimmt, es war sein Schicksal, hier zu fallen, oder nur einfach sage: er ist hier gefallen; denn das Schicksal ist das Faktum

selbst*), nur als vorausgewußtes und vorausbestimmtes, daher es selbst von dem den Jägern glücklich entkommenen Wilde heißt: οὐδ' ἄρα τέ σφι κιχήμεναι αἴσιμον ἦεν, „es war ihnen (den Jägern) nicht vom Schicksal bestimmt das Wild zu treffen, nämlich schon vor der Jagd, darum das Imperfectum" (Fäsi zu I. 15, 274), obgleich das „Es war nicht bestimmt" hier in Wahrheit nur so viel ist als: es war ihnen nicht möglich, das Imperfectum nur das während der Jagd fortdauernde, dem nicht erreicht Haben vorausgegangene nicht erreichen Können ausdrückt. Dem Odysseus war es vom Schicksal bestimmt, im Phäakenland seinem Unglück zu entfliehen, ἔνθα οἱ αἶσα ἐκφυγέειν (O. 5, 288), ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι (345); aber es heißt auch schlechtweg ohne Schicksal (359): ὅθι μοι φάτο φύξιμον εἶναι, wo ich, wie sie sagte, entfliehen werde, nämlich dem μέγα πεῖραρ ὀϊζύος 289, oder, wo, wie Andere übersetzen, mein Zufluchtsort sei. Dem Theoklymenos war „die Welt zu durchirren bestimmt", weil er in seiner Heimath einen Mann mit zahlreicher Verwandtschaft erschlagen hatte (O. 15, 271—276); aber derselbe Vers, in dem diese Schicksalsbestimmung, diese αἶσα steht, beginnt mit φεύγω: ich fliehe und könnte daher recht gut ohne Sinnesänderung mit Ich schließen: und ich durchirre oder muß durchirren nun die Welt, denn diese Aisa war ja nur seine Todesfurcht, seine Furcht, von den Verwandten des Erschlagenen erschlagen zu werden, τῶν ὑπαλευάμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν φεύγω. Dem Odysseus ist es noch vom Schicksal bestimmt, wie es mehrmals in der Odyssee heißt, ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστί, in seine Heimath wieder zu kommen, d. h. nichts andres als: er wird noch nach Hause kommen, es erfüllt sich noch sein Wunsch, heim zu kommen, ist also dasselbe, was Telemach, aus Unglauben nur verneinend, sagt O. 3, 241: κείνῳ δ' οὐκέτι νόστος ἐτήτυμος, jenem wird nicht mehr die Rückkehr zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, so daß man also nur das Nicht in diesem Satze zu streichen braucht, um zu erkennen, daß die Moira, das Geschick der Heimkehr nichts andres ist als die faktische Wahrheit oder Wirklichkeit derselben. Wie mit dem ὑπέρμορον, verhält es sich auch mit den doppelten Keren oder Geschicken des Achilleus. Er hätte von Troja heimkehren oder lieber gleich ganz zu Hause sitzen bleiben können, und dann hätte er ein langes, aber ruhmloses Leben gehabt. Ja wohl! er hätte, aber er hat leider! nicht Achilleus und zugleich Nicht-Achilleus sein wollen

*) Daher auch die Götter (oder Zeus) Das, was einmal geschehen ist, nicht anders, nicht ungeschehen machen können. I. 14, 53. 54.

und sein können. Er hätte vielleicht so alt wie Methusalah werden, ja er hätte vielleicht sogar — Achilleus hatte ja Medicin studirt — als Doctor der Makrobiotik promoviren können, wenn nicht eben zufälliger Weise das lange Leben wider das Geschick des Kurzlebenden, *ὑπὲρ μόρον* des *ὠκυμόρου*, ja des *ὠκυμορωτάτου* gewesen wäre, nicht die Wahlfreiheit, diese „doppelte Buchhaltung“ moderner Charakterlosigkeit und Nichtswürdigkeit seinem einfachen, heroischen Herzen und Schicksal von Grund aus widersprochen hätte. Kurzes Leben, aber verbunden mit unvergänglichem Ruhme war Achilleus Schicksal. Und diese verhängnißvolle Verbindung war eine so innige, daß selbst kein Gott sie hätte auflösen können, denn nur durch seinen so frühen Tod hat ja Achilleus solche Theilnahme, solche Bewunderung bei der Nachwelt gefunden. Ja so unerschütterlich fest steht dieses Schicksal, daß selbst das Mutterherz der Thetis nicht im Entferntesten daran denkt, dieses tragische Band aufzuknüpfen. Wenn wirklich Achilleus außer in dem schwachen Momente, wo er diese Aeußerung that und wo er selbst mit der Heimkehr drohte, doppelte Geschicke gehabt hätte, welche widerliche, weinerliche, charakterlose Auftritte würden uns dann nicht gleich in dem ersten entscheidenden Gesange der Ilias begegnen! Auch Polydeukes, um noch ein anderes, nicht homerisches Beispiel zu geben, hatte die Wahl vom Zeus, wie sich Pindar ausdrückt in der 10. Nemeischen Ode, dem Tode entflohen und dem verhaßten Alter den Olymp zu bewohnen, oder mit seinem Bruder zu theilen, die Hälfte der Zeit unter der Erde zu athmen, die andere Hälfte in des Himmels goldenen Wohnungen. Aber gleichwohl wußte er nichts von der „doppelten Buchhaltung“ der „theilbaren Seele“. Ausdrücklich sagt Pindar: *οὐ γνώμᾳ διπλόαν θέτο βουλάν*, V. 166. Was nun endlich das *ὑπὲρ μόρον* in der wichtigen Stelle im Anfang der Odyssee betrifft, so ist der Sinn einfach dieser. Die Menschen, sagt Zeus, machen uns, den Göttern, den Vorwurf, daß von uns die Uebel seien, *ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι*. Das heißt: die Uebel überhaupt, die Uebel ohne Unterschied, denn Zeus kann nicht leugnen, daß es auch Uebel gibt, welche die Götter über die Menschen verhängen. Solche Uebel sind die mit der Natur des Menschen als eines sterblichen, hinfälligen Wesens nothwendig verbundenen, wie Hunger, Durst, Schmerzen, Krankheiten, das Alter, der Tod, welcher sogar schlechtweg *κακόν*, das Uebel, das Schlimme, das Unheil heißt, z. B. J. 11, 363. 15, 450, wie *κακὸν ἦμαρ*, der schlimme, unglückliche Tag der Todestag d. h. der Tod O. 10, 269. Ausdrücklich heißt es ja z. B. J. 24, 525: „die Götter haben den elenden Sterblichen das Loos zugetheilt (zugesponnen), bekümmert, betrübt zu leben; sie selbst aber sind frei

von Sorgen". Zeus kann dieß also nicht leugnen, er leugnet es auch nicht an dieser Stelle, denn er sagt ja gleich darauf: *οἱ δὲ καὶ αὐτοί*, aber sie selbst auch, nämlich im Unterschied von den Göttern, schaffen (haben, *ἔχουσιν*) durch Unverstand (Uebermuth, Frevel, Bosheit) sich das Elend, Schmerzen, Leiden, Uebel (*ἄλγεα*) *ὑπὲρ μόρον* d. h. über den ihnen vom Schicksal oder von den Göttern beschiedenen Theil der Uebel, über die unvermeidlichen Uebel hinaus, über und wider das gemeine Menschenloos, oder auch über Gebühren — Hesychius: *ὑπέρμορα ὑπὲρ τὸ δέον, ὑπὲρ τὸ καθῆκον* — über die ihnen von Natur auferlegte Schuldigkeit, zu leiden — *χρέος* heißt ja auch Schuld, Schuldigkeit und Schicksal, Tod. So hat eben jetzt dieser Aegisthos, trotzdem daß ihm die Götter vorausgesagt, was er übrigens selbst sich voraussagen konnte, daß er nämlich seine Frevelthat würde büßen müssen, über und wider das Schicksal oder die Nothwendigkeit des natürlichen Todes sich einen gewaltsamen, unnatürlichen Tod zugezogen, denn das zweite *ὑπὲρ μόρον* bezieht sich nicht, wenigstens ausschließlich, auf die zunächst stehende Hochzeit und die Ermordung Agamemnons, sondern wegen des vorangegangenen *κακά* und *ἄλγεα*, auf das aus diesen Frevelthaten entsprungene Verderben und Gericht, auf das *αἰπὺν ὄλεθρον* und *πάντ' ἀπέτισεν*. Die Grundbedeutung in dem *ὑπὲρ μόρον* ist übrigens nicht das Wider, sondern das Ueber: die Menschen schaffen sich mehr Uebel, als nothwendig, als ihnen vom Schicksal oder von der Natur verhängt ist; denn dem Schicksal oder Geschick, dem *μόρος* oder auch *αἶσα* liegt zu Grunde der Begriff des zugemessenen Theiles — *αἶσα μοῖρα. λαχόντα τε ληΐδος αἶσαν* Hesychius — also des Maaßes und Zieles, der Grenzen, des Bis hieher und nicht weiter. „Daß nicht trotz dem Verhängniß die Danaer heut sie (die Mauer der Veste Trojas) verheerten", aber dieser gesetzwidrige Trotz löst sich in dem liberalen Sinne des griechischen *ὑπὲρ μόρον*, in die Worte auf: daß sie nicht die Mauer verheerten über den bestimmten Termin hinaus, d. h. eher als sie dieselbe wirklich verheert haben oder verheeren sollten, so daß hier also eine eigentliche *ὑπερημερία* (Uebertägigkeit) stattgefunden hätte, nur mit dem Unterschiede von dem *ὑπερήμερος*, daß dieser aus Saumseligkeit zu spät, die Danaer aber hier aus Eifer ihre Schuld zu früh bezahlt hätten. „Ich sorg', daß er die Mauer auch trotz dem Schicksal verwüste", sagt Zeus vom Achilleus, d. h. ich fürchte, daß er das ihm beschiedene Maaß des Thuns und Wirkens überschreite, daß er mehr thue, als ihm zu thun bestimmt ist oder er wirklich gethan hat. Allerdings ist das Ueber in vielen Fällen auch ein Wider, so wenn z. B. Theophrast in seinen Charakteren c. 27 die *ὀψιμαθία* als *φιλοπονία ὑπὲρ τὴν*

ἡλικίαν bestimmt, so ist dieses *ὑπέρ* zugleich ebenso viel als *παρά* *); aber das Ueber ist und bleibt doch die Grundbedeutung, welche widerliche Nebenvorstellungen beseitigt; denn man handelt über Geschick, *ὑπὲρ μόρον*, nicht nur, wenn man des Schlimmen, sondern auch, wenn man des Guten zu viel thut, gleichwie auch die Danaer *ὑπὲρ Διὸς αἶσαν* „durch eigne Kraft und Gewalt Ruhm gewonnen hätten" (I. 17, 321), wenn nicht Apollon eingeschritten wäre. Bei Gelegenheit dieser letztern Redensart sei auch noch bemerkt, daß auch das *ὑπὲρ αἶσαν* I. 16, 780 gewiß nicht „auf die Bestimmung des Schicksals" geht, wie Minckwitz will, nicht also mit „gegen das Schicksal" mit Voß übersetzt werden kann, denn es wäre ein Widerspruch mit den andern Stellen, wo das: „gegen das Schicksal" durch ein „Wenn nicht" in das Reich der bloßen Möglichkeit zurückgewiesen wird, es wäre selbst komisch, wenn man hier eine wirkliche Ueberschreitung einer Schicksalsbestimmung annehmen wollte, hier, wo es sich nur um die Leiche des Kebriones handelt. Das *ὑπὲρ αἶσαν* bezieht sich ja nur darauf, daß endlich die Achäer diese Leiche den Troern entrissen, nachdem vorher beide mit gleicher Kampfwuth, aber auch gleicher Erfolglosigkeit an derselben hin und her gezerrt hatten.

48.] Unter den einzeiligen Gnomen Menanders findet sich auch der Vers: *ὕπνος δεινὸν ἀνθρώποις κακόν*. Bothe: Die griechischen Komiker 1844 S. 89; aber er überläßt ihn „Andern zur Herstellung und Erklärung". Ob diese schon gefunden ist, weiß Schreiber dieses nicht. Bekanntlich befindet sich unter den Strafübeln, die den Meineid der Götter treffen, in der Hesiodischen Theogonie 798 auch das Uebel des unbezwinglichen Schlafs oder der Schlafsucht: *κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει*, eine inexpugnabilis prope dormiendi necessitas, wie es L. Barlaeus in seinem Comm. in H. Theog. umschreibt, ein *ὕπνος λιθώδης*, ein steinharter Schlaf, wie Hesychius *κῶμα* unter Anderen erklärt.

49.] *Τὸ αἰδοῖον* — aber Aphrodite entsprang ja nach Hesiods Genealogie aus den Geschlechtstheilen, *μηδέων ἐξεφαάνθη, ὅ ἐστι τῶν αἰδοίων — ... ἀναγκαῖόν τε καλεῖται καὶ τῆς ἀνάγκης ἐστὶ σύμβολον*. Artemidor. 1, 45. Reiske führt in den Noten zu dieser Stelle aus der Kirchengeschichte des Eusebius an, daß hier die pudenda heißen *τὰ ἀναγκαιότατα μέρη τοῦ σώματος* und

---

*) So ist es eine offenbar nicht nur über-, sondern auch widergesetzliche Unterscheidung, wenn Chrysostomus sagt Hom. in Joann. H. 38. al. 37, 2: *ποιεῖ δὲ ταῦτα* (die Heilung am Sabbat), *οὐ παραβαίνων ἀλλ' ὑπερβαίνων τὸν νόμον*. So hat auch in der homerischen Stelle I 6, 333: *οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν* im Gegensatz von *κατ' αἶσαν* das *ὑπέρ* offenbar die Bedeutung von Wider, von *παρά, παρ' αἶσαν*.

Reiff zu c. 79, 28, daß auch die Lateiner sie Necessaria nannten. In dem obigen Kapitel 45 nennt Artemidor das *αἰδοῖον* auch: *ἡγεμονικώτατον πάντων*, wie es Reiske übersetzt: pudendum virile rerum omnium principium est.

50.] „Dich drückt des Alters gemeinsame Last", *σε γῆρας τείρει ὁμοίϊον*. J. 4, 315. Die Scholien bemerken zu diesem Wort: *τὸ ὁμοίως πᾶσι χαλεπὸν καὶ κοινῇ ἐπερχόμενον*. V. *ἰστέον ὅτι ὁ ποιητὴς πανταχοῦ τὸ ὁμοίϊον ἐπὶ τοῦ φαύλου λαμβάνει, οἷον ἐνταῦθα „ἀλλά σε γῆρας τείρει ὁμοίϊον" καὶ „ἀλλ' ἤτοι θάνατον μὲν ὁμοίϊον"* (O. 3, 236), *„ὁμοιΐου πολέμοιο"* Il. 9, 440. A. D. *„νεῖκος ὁμοίϊον"* Il. 4, 444. A. Gegen die Glossographen, welche das *ὁμοίϊον* geradezu für *κακόν*, schlimm, schädlich nehmen, hebt Apollonios nur die Bedeutung des Gemeinsamen, des Allen auf gleiche Weise Begegnenden oder Zukommenden hervor, *πᾶσι τὸ ὁμοίως συμβαῖνον*. Aber dieses Gemeinsame steht doch in Verbindung mit schonungslosen, unvermeidlichen Uebeln. Höchst charakteristisch ist daher O. 3, 236—38, wo es heißt, daß den gemeinsamen Tod selbst die Götter nicht einem sogar geliebten Manne abwehren können. In der Hymne an die Venus heißt das *γῆρας ὁμοίϊον* V. 245, in dem nächsten Verse *νηλειές* und dem folgenden: *οὐλόμενον, καματηρόν, ὅ τε στυγέουσι θεοί περ*.

51.] Auch in der Bibel 2. Sam. 12, 11. 12 sagt Jehovah naiv zu David: „ich nehme deine Weiber vor deinen Augen und gebe sie deinem Nächsten und er legt sich (hält Beilager) mit deinen Weibern vor den Augen dieser Sonne" (Vulg. in oculis solis hujus), denn du hast (es) gethan im Verborgnen und ich werde dieß (dieß Wort, dieß Ding) thun vor (coram, in conspectu) ganz Israel und vor der Sonne" (d. h. freilich prosaisch nur: am hellen lichten Tage). — Was aber die moralischen Wirkungen des Sonnenlichtes betrifft, so sind diese selbst den alten Christen trotz ihres Supranaturalismus nicht aus dem Sinn geschwunden. So sagt z. B. Prudentius: Fur ante lucem squalido Impune peccat tempore; Sed lux dolis contraria Latere furtum non sinit. Versuta fraus et callida Amat tenebris obtegi, Aptamque noctem turpibus Adulter occultus fovet. Sol, ecce, surgit igneus; Piget, pudescit, poenitet; Nec teste quisquam lumine Peccare constanter potest. (Cathem. II. II, 17—28.)

52.] Der *εὐρύοπα* (*εὐρύωψ*) kann übrigens ebenso gut, wie schon die Scholien zu J. 1, 498 bemerken, von den Augen, *παρὰ τοὺς ὦπας*, als von der Stimme, *παρὰ τὴν ὄπα* (*ὄψ*) abgeleitet werden, und daher ebenso gut den *μεγαλόφωνον*, den laut oder weit Tönenden, Schallenden, d. i. Donnernden, als den weit Schauenden, *μεγαλόφθαλμον* bedeuten. Einige neuere Philologen geben

jedoch dem homerischen *εὐρύοπα Ζεύς* nur die Bedeutung des „weit hin schallenden, donnernden", eignen die Bedeutung des weit schauenden erst den Späteren zu. Fäsi zu O. 2, 146. Aber auch bei Homer ergötzt sich Zeus nicht nur am Donnergepolter. Er sieht auch, und zwar wirklich, nicht bildlich, nicht im Geiste d. h. in der Einbildung, sondern mit Augen, *ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι* (J. 22, 169), und ergötzt sich am Sehen, *ἔνθ' ὁρόων φρένα τέρψομαι* (J. 20, 23), und sieht herab vom Ida, vom Olympos (J. 24, 291. 8, 52. 11, 337): *ἐξ Ἴδης καθορῶν*, sieht also sehr weit. Fäsi selbst macht die schöne Bemerkung zu J. 24, 331: *τὼ δ' οὐ λάθον εὐρύοπα Ζῆν' ἐς πεδίον προφανέντε*, d. h. beide entgingen nicht dem Zeus, als sie in die Ebene hervorschienen, hervor- oder herabkamen: „Es ist, als ob der Gott des weiten Himmels sie erst bemerkte, als sie ins Freie kommen." Der Scholiast bemerkt zu J. 4, 475, nämlich zu dem Ida, dem größten Berg Trojas: *Δίδυμος δὲ πάντα τὰ ὄρη ἴδας λέγει, ἀπὸ τοῦ δύνασθαι ἀπ' αὐτῶν πάντα (πλεῖστα V) καθορᾷν.*

53.] So verbindet auch Homer Natur und Mensch, Element und Person in dem Gebete des Odysseus an den Flußgott der Insel Scheria sehr schön in den Worten: „ich nahe zu d e i n e m S t r o m und d e i n e n K n i e e n", *σόν τε ῥόον σά τε γούναθ' ἱκάνω* (O. 5, 449); *μιᾷ δεήσει*, bemerken schon die Scholien zu dieser Stelle, *καὶ τὴν φύσιν τοῦ ῥεύματος καὶ τὸ σῶμα* (d. h. die Person) *συνέπλεξεν.* — Weil wir gerade bei dem so klaren und gesunden Wasser stehen, so werde auch noch des Okeanos gedacht. Es wird von ihm gesprochen, wie von irgend einem Gotte oder Menschen; es ist die Rede von seiner Gattin, seiner Wohnung, seinem Bette, seiner Liebe, seinem Zorne (J. 14, 201—210), seinem Schlafe oder wenigstens Fähigkeit, eingeschläfert zu werden (Ebend. 245), von seiner Furcht vor dem Blitze des Zeus (J. 21, 198); gleichwohl ist und heißt er und zwar an denselben Stellen ein Fluß, drücken seine Beiwörter, wie sanftfließend, tieffließend, zurückströmend nur die Natur eines Flusses aus. Das horazische: Naturam expellas furca, tamen usque recurret, gilt daher auch von den Göttern. Ein Beispiel dieser Natur austreibenden Gabel oder Stange ist der Dreizack des Poseidon, das Zeichen und Werkzeug seiner Herrschermacht; aber ein Beispiel dieser ewigen Wiederkehr der Natur und ihres siegreichen Durchbruchs durch die mala fastidia, die „schnöde Beekelung" des mythologischen Flitterstaats ist die Iphimedeia, welche, als sie sich in den Poseidon verliebt hatte, fortwährend am Meer wandelte und die mit ihren Händen daraus geschöpften Wellen in ihrem Busen trug. (Apollod. 1, 7, 4.)

54.] Die hier zuletzt angeführten Beispiele sind höchst untergeordneter Art. Es gehören aber hierher, wenn sie sich auch nicht unmittelbar auf die Natur im engern Sinne beziehen, fast alle die Stellen, in welchen das Wort *τελεῖν*, vollenden, mit den Göttern verbunden vorkommt. Wenn es z. B. heißt O. 4, 698—99: „Unheil hegen die Freier im Sinn, das nicht vollende Kronion!" *ὅ μὴ τελέσειε Κρονίων*, so ist das ebenso viel als: was nicht geschehen oder nicht zur Ausführung kommen möge. So heißt es O. 20, 236: „wenn dieß Wort (das, was du sagst), o Fremdling, hinaus doch führte Kronion!" aber ebenso heißt es auch atheistisch, d. h. unpersönlich ausgedrückt O. 15, 535 und O. 17, 163: „Möchte doch dieses Wort zur Vollendung kommen, o Fremdling!" *αἲ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἴη*. Ueberhaupt steht dieses Wort allein für sich bei Homer an fast unzähligen Stellen, wo man freilich die Götter in Gedanken ebensogut suppliren kann, als man sie da wegdenken kann, wo sie genannt werden. Aber ebenso wie Gott nur ein gefühlvolles Er statt des gefühllosen Es ist, steht er auch statt eines bestimmten menschlichen oder natürlichen Wesens (Subjects). O. 3, 118—19 sagt Nestor: „Neun der Jahre hindurch ersannen wir Weh, sie (die Troer) umringend, stets mit allerlei Trug, und k a u m v o l l b r a c h t e K r o n i o n." Hier ist doch offenbar dieser kaum, mit Mühe (*μόγις* von *μόγος* Mühe, Anstrengung) d. h. mit knapper Noth vollbringende Kronion kein von den „edlen Achaiern", die „mit Krieg um des herrschenden Priamos Veste wütheten" und „viel dort trugen des Wehs", unterschiedenes Wesen, bedeutet also nichts anderes als: und kaum vollbrachten wir Achäer, wie es denn gleich darauf V. 130 heißt: „nachdem wir zerstört des Priamos ragende Veste," *Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν*. O. 4, 6—7 sagt Homer, daß Menelaos schon in Troja dem Sohne des Achilleus seine Tochter zum Weibe versprochen hatte, „und die Götter vollendeten ihre Vermählung", *τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον*, d. h. das Versprechen ging in Erfüllung, oder Menelaos vollendete ihre Vermählung oder sein Versprechen, denn die Erfüllung eines Worts oder Versprechens hängt nicht nur von den Göttern d. h. vom Glück, von den Umständen, von der Natur, sondern auch vom Menschen selbst ab. Daher ruft z. B. Odysseus aus O. 7, 331: „Vater Zeus, o möcht' Alkinoos alles vollenden, was er verheißt!" *Ζεῦ πάτερ, αἴθ' ὅσα εἶπε τελευτήσειεν ἅπαντα Ἀλκίνοος*, und als er hernach sich von den Phäaken an ein fremdes Land ausgesetzt glaubt, beschwert er sich darüber, daß sie ihr Versprechen nicht vollendet hätten, *ἦ τέ μ' ἔφαντο ἄξειν εἰς Ἰθάκην εὐδείελον, οὐδ' ἐτέλεσσαν*. Es versteht sich übrigens auch hier von selbst, daß es

nicht auf das Wort τελεῖν ankommt. Wenn z. B. Odysseus den Phäaken wünscht: „mögen die Götter (euch) allerlei, jegliches Glück geben", θεοὶ δ' ἀρετὴν ὀπάσειαν παντοίην, so hat das keinen andern Sinn, als: mögen die Götter jeglichen Wunsch erfüllen, das heißt: möget ihr glücklich sein oder möge jegliches Glück euch zu Theil werden, wie es denn gleich am Schlusse dieses Wunsches absolut d. h. ohne Götter heißt: und es möge kein Uebel oder Unglück im Volke sein, καὶ μή τι κακὸν μεταδήμιον εἴη (O. 13, 46) statt: es mögen die Götter kein Uebel geben. Es gehören hierher als Beispiele überhaupt die allgemeinen Sentenzen der Griechen, wo Gott oder die Götter nichts anderes ausdrücken, als die — insbesondere den Menschen glücklich oder unglücklich machende — Natur der Sache oder das Band zwischen Ursache und Wirkung. „Immer, sagt z. B. Kallimachos (133 Bergk), geben den Kleinen Kleines die Götter", αἰεὶ τοῖς μικκοῖς μικκὰ διδοῦσι θεοί; aber gewiß bedarf es keines Ganges in die Akademie oder in die Stoa oder in die Gärten des Epikur, sondern nur eines Ganges auf den Fisch- oder Obstmarkt, um sich zu überzeugen, daß diese geizige, den Armen so mißgünstige Gottheit nur die Natur des Kleinen, des Wenigen selbst ist. „Die Götter, sagt Hesiod, haben vor die Tugend den Schweiß gesetzt", und Epicharmos: „für die Arbeit verkaufen uns die Götter alle Güter"; aber ebenso sagen auch die Griechen z. B.: „Plage (Mühe, mühselige Arbeit, μοχθεῖν) ist Nothwendigkeit, wenn man glücklich sein will"; „je mehr der Mühen, je mehr der Güter"; „alles Schöne wird dem Arbeitsamen zu Theil"; „Alles findet die Mühe des Suchenden". (Stob. Floril. 29, 9. 11. 26. 27 und Xen. Mem. 2, 1, 20 mit der Anm. von Schneider.) Es gehören hierher selbst auch die Sätze, wo den Göttern die Ate, die Verblendung oder die Schuld (die αἰτία, Aesch. Fragm. 29 ed. Bothe) oder die Hybris, der frevelhafte Uebermuth, wodurch sich der Mensch ins Verderben stürzt, zugeschrieben wird; daher neben den Göttern zugleich die natürliche Ursache angeführt wird. So sagt Theognis: „Uebermuth (Frevel, ὕβριν) gibt Gott als erstes Uebel dem Manne, dessen Platz, Stelle (im Leben, im Staate), χώρην, er zu nichte machen will"; aber gleich darauf sagt er: „der Koros d. h. die Sättigung (Uebersättigung) erzeugt ja den Uebermuth, wann einem Menschen, der schlecht ist und keinen geraden (richtigen, gesunden) Sinn oder Verstand hat, Reichthum sich beigesellt". So liegt auch in der bei diesem Gegenstand gewöhnlich angeführten Stelle des Lykurgos gegen Leokrates (21, 6): „die Götter thun nichts eher, als daß sie den Verstand (die Gedanken, das Denkvermögen, διάνοιαν) der schlechten Menschen (τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων) verwirren" (verführen,

täuschen, παράγουσι), der Ausschlag auf dem Beiwort: schlecht, auf der Natur also der πονηρία, der Schlechtigkeit, der vorher genannten ἀναίδεια, Unverschämtheit, Keckheit, Frechheit, wodurch die Diebe und Tempelräuber der Gefahr der Verfolgung und Bestrafung zu entgehen glauben, aber gerade dadurch sich ins Verderben stürzen. Weil aber Beschlüsse und Handlungen, die in der Absicht des Menschen nur sein Wohl bezwecken, in der That aber sein Verderben bewirken, im Widerspruch mit dem egoistischen, nur auf sein Wohl und seinen Nutzen bedachten Wesen des Menschen stehen, also scheinbar nicht aus demselben abgeleitet werden können, so ist es nicht der Mensch, sondern ein Gott, von dem diese Täuschung oder Verblendung stammt. Daher heißt es höchst charakteristisch bei Homer selbst vom Glaukos, als er seine goldnen Waffen dem Diomedes für dessen eherne hingab, daß Zeus ihm den Verstand genommen habe (J. 6, 234), und dem Automedon, der von Kampfbegierde hingerissen, allein auf dem Streitwagen gegen die Troer kämpfen will, da es doch „unmöglich allein in dem heiligen Sessel herzuschwingen die Lanz' und die hurtigen Rosse zu lenken", ruft Alkimedon zu: „Welch ein Gott, Automedon, wars, der den nichtigen Vorsatz (wörtlich: den gewinnlosen, nutzlosen, unnützen, nachtheiligen Rathschluß, νηκερδέα βουλήν) dir in die Seele gelegt und entwandt die gute Besinnung"? (J. 17, 469—70.) — Wie die Götter oder Zeus, ihr Repräsentant oder Oberhaupt, so ist auch Jehovah nur ein persönliches Er — הוא: Er schlechtweg heißt ausdrücklich Jehovah an vielen Stellen des A. T., z. B. Jer. 14, 22 אַתָּה־הוּא, Tu es ille — statt des unpersönlichen, geschlechtlosen Es, sei's nun eines physikalischen oder menschlichen Ereignisses. Wie es daher z. B. von dem Schwur, den die Troer in der Person des Pandaros gebrochen, heißt: „Unseren Bund hat Zeus, der Erhabne, nicht vollendet" (J. 7, 69) statt: wir haben ihn nicht vollendet, oder, unpersönlich gefaßt — wie verschwindend ist auch die Grenze zwischen dem bewußten Ich und dem unbewußten, unwillkürlichen Es im Menschen! — es ist unser Bund nicht vollendet worden; so sagt auch Jehovah z. B.: „ich werde, was du geheim gethan hast, vor ganz Israel und vor der Sonne thun", statt Absalom wird thun, oder: es wird geschehen. Deus facere dicitur quod non impedit. Aber wie abgeschmackt, die ausweichende, entschuldigende und doch nichtssagende, illusorische Nichtverhinderung oder Erlaubniß an die Stelle der energischen, göttlichen Selbstthätigkeit zu setzen!

55.] Daher ist auch das verderbliche Fatum oder Verhängniß, die ὀλοὴ μοῖρα bei Hesiod Op. 745 nichts anderes, als die Trunkenheit, temulentia, freilich nur, wenn man die Erklärung Göttlings

von Vers 744 gelten läßt, nämlich, daß die *οἰνοχόη* hier nicht das Gefäß bedeutet, womit man den Wein aus dem Krater, dem Mischnapf schöpft, sondern ein Gefäß mit unvermischtem Weine, daß also der Sinn ist: ziehe nicht beim Trinken den reinen Wein dem mit Wasser gemischten vor. — Daß übrigens der Grund zu diesem „Daher", die Verschmelzung (die Identification) des von einem Dämon beschiednen Wehs, die *δαίμονος αἶσα κακή*, mit dem „berauschenden Weintrunk", dem *ἀθέσφατος οἶνος*, dem unsäglichen Weine, keine willkürliche, sondern im Homer selbst begründete ist, beweisen andere ähnliche Stellen, wo die Moira, das Schicksal mit einem bestimmten, wirklichen Wesen oder Gegenstand, als dem Grunde oder Subject dieses Schicksals verbunden wird. So heißt es von den Pferden des Iphitos, daß sie ihm zum Mord, Tod und Verhängniß wurden, *φόνος καὶ μοῖρα γένοντο*. O. 21, 24. So vom Seher Melampus: „es hemmt ein furchtbares Göttergeschick ihn, seine grausamen Band' und ländliche Rinderhirten" (O. 11, 292); so vom Herakles: „ihn zwang (bezwang) das Geschick und der heftige (schwere, drückende, „leidige") Zorn der Here", *ἐ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης* (J. 18, 119), wo offenbar diese Moira eben der lästige Zorn oder Haß der Here ist. Zwar ist hier vorher nur die Rede vom Tode, der Ker, der selbst auch Herakles nicht entflohen sei. Aber der härteste Kampf unter den vielen Kämpfen und jammervollen Verhängnissen (O. 11, 618—625), welche in Folge dieses Zornes Herakles im Dienste des viel schlechteren Mannes zu bestehen hatte, war ja der Kampf mit dem Tode, der Gang in den Hades.

56.] Beispiele von dem eben erwähnten „wider Willen der Götter", d. h. davon, daß die Götter der Natur, der Nothwendigkeit gegenüber Wünsche sind! So heißt es in der Odyssee 12, 290, daß die Sturmwinde häufig die Schiffe zerstören „auch troß obwaltenden Göttern" (Voß), „selbst gegen den Willensschluß der erhabnen Götter" (Minkwitz), kurz wider ihren Willen, *θεῶν ἀέκητι ἀνάκτων*. Freilich kann man auch, obgleich J. 12, 8 *θεῶν δ' ἀέκητι* offenbar diesen Sinn hat, *ἀέκητι* hier, wie Nitzsch zu dieser Stelle und zu O. 5, 177 bemerkt, mit „durch Ungunst" übersetzen. Als ein Beispiel von diesem *θεῶν ἀέκητι*, in der erstern Bedeutung, könnte man vielleicht aus O. 15, 243—46 auch den Amphiaraos anführen, „den von Herzen geliebt der Donnerer Zeus und Apollon mit allwaltender Huld, doch nicht zur Schwelle des Alters kam er", der also, *καίπερ θεοφιλὴς ὢν οὐκ ἐγήρασε* (Schol.), troß des Wohlwollens der Götter, troßdem daß sie ihm langes Leben gönnten und wünschten — denn langes Leben ist ja auch ein Zeichen

und Geschenk göttlichen Wohlwollens — frühzeitig in Theben umkam. Ein Beispiel ist auch, wenn Zeus von den zum Untergang bestimmten Troern sagt: „sie kümmern mich (liegen mir am Herzen) auch im Verderben" (obschon, wenngleich auch zu Grunde gehend, umkommend), *μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ.* J. 20, 21. Wer sich aber noch um den Untergehenden kümmert, ihn also bedauert, gleichwie im Gegensatz zum Zeus es von der Athene heißt, daß sie nicht die untergehenden Troer bedauere, bemitleide (*ἐλεαίρεις* J. 7, 27), der wünscht, daß derselbe nicht untergehe, der bekennt damit, daß er wider seinen Willen zu Grunde geht. Dieß beweist vor Allem das schmerzliche „Wehe mir"! *ὤ μοι ἐγώ*, das Zeus über das Todesverhängniß seines geliebten Sarpedon ausruft: J. 16, 433. „Wenn er dir lieb ist und dein Herz ihn beklaget, *τεὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ*, so laß ihn tödten, aber dann rühmlich bestatten", so spricht kurz darauf die Gattin des Zeus zu ihm. Aber für das Herz gibt es kein Schicksal, keine Nothwendigkeit. Wenn daher gleich das Schicksal mit dem Verstande des Zeus eins ist, so ist es doch, wenn auch nur im Momente des Schmerzes, im Widerspruch mit seinem Herzen. Je mehr aber die Nothwendigkeit für sich selbst im Bewußtsein befestigt und verselbstständigt wird, wie es nach Homer der Fall war, desto bestimmter zeigt sich auch, daß die Götter nur Wunschwesen sind. Dem vom Schicksal bestimmten Loos, sagt Herodot (1, 91), kann selbst ein Gott nicht sich entziehen, dasselbe nicht abwenden, *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ*; er kann nur, wie Apollo das Unglück seines Verehrers Krösos, das Unvermeidliche aufschieben, aber nicht, so sehr er es auch wünscht, aufheben, gleich einem Arzte, der den tödtlichen Ausgang einer unheilbaren Krankheit wohl verzögern, aber nicht verhindern kann. Es ist dieses Aufschieben der Ausdruck der größten Zärtlichkeit, aber zugleich auch der größten Ohnmacht des Wunsches im Verhältniß zur Nothwendigkeit. Es gehört hierher auch der schon oben angeführte, von Simonides oder Pittacus zuerst ausgesprochene Satz der Griechen: „mit der Nothwendigkeit kämpfen selbst nicht die Götter". So sagen auch die Lateiner: „man gehorche der Nothwendigkeit, die selbst nicht die Götter übersteigen, überschreiten, überwinden". Pareatur necessitati, quam ne Dii quidem superant. Liv. 9, 4. Der allmächtige Jupiter, sagt Valerius Maximus (1, 6. 13), hatte den Pompejus durch Blitze und viele andere Wunderzeichen gewarnt, in seinem Kampfe mit Julius Cäsar nicht das Aeußerste zu wagen — wer aber warnt, wünscht, daß etwas nicht geschehe — allein „die unbesiegbaren Gesetze der Nothwendigkeit" ließen ihn nicht diese Wunderzeichen gehörig würdigen. Das traurige „wider

den Willen der Götter" kommt selbst in Thränen zu sichtbarem Vorschein. Zwar vergießen die Götter, wie Ovid (Fast. 4, 521) sagt, keine wirklichen Thränen — neque enim lacrimare Deorum est — sondern nur helle Tropfen, wie Thränen, ut lacrimae . . . lucida gutta — eine classische Stelle, eine wahre Perle! aber gleichwohl verdichten sich in der kalten Luft der Wirklichkeit diese theologischen Quasithränen in wahre Thränen. So wünschte nicht der Kumanische Apollo und beklagte daher (nolebat et dolebat) die Besiegung und Gefangennehmung des Königs Aristonikus, und zeigte dieß durch die Thränen seines steinernen Bildnisses an. (August. de Civ. D. 3, 11.) Auch der Talmud schreibt Gott Thränen zu, namentlich über die Zerstörung Jerusalems und das Elend der Juden (Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. I. S. 15—25), aber, wie derselbe sagt, „närrischer Weise", als wenn nicht diese Thränen schon im Alten Testament in der leidenschaftlichen Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk vorbereitet und begründet wären.

57.] Das Wesen der schädlichen Thorheit, der *ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται*, ist von Homer da, wo ihr göttliches Urbild so zu sagen auftritt, am deutlichsten beschrieben und zwar in den Versen: *Ζεὺς δ' οὔ τι δολοφροσύνην ἐνόησεν, ἀλλ' ὄμοσεν μέγαν ὅρκον, ἔπειτα δὲ πολλὸν ἀάσθη* Il. 19, 112. Voß übersetzt: „Zeus argwöhnete nichts des Betruges, sondern schwur ihr den Eid, und büßte darauf die Verblendung", Wiedasch: „und empfand drauf schwer die Verblendung", was viel richtiger ist, als wenn Minkwitz übersetzt: „Zeus aber bemerkte mit nichten ihre Ränkelist, sondern schwur einen gewaltigen Eid und gestürzt hatte er sich flugs in schwere Schuldverblendung", denn in dem Nicht-Bemerken und in dem Schwören liegt ja eben schon die Verblendung, in dem bedeutungsvollen *ἔπειτα**) aber der große Schaden, der große Herzenskummer, den er sich durch diese Verblendung zugezogen, als er darauf zum Bewußtsein derselben gekommen war. Das Wesen der Ate ist aber am deutlichsten in diesen Versen beschrieben, weil der Schwur kein von dem vorausgegangenen: „Rühmend redete Zeus" wesentlich verschiedener Act ist, sondern nur die feierliche, unwiderrufliche Bestätigung dessen, was er rühmend gesagt, dieses Rühmen und Schwören aber, beides Ausdruck oder Folge derselben Zuversicht, derselben Gewißheit nur darin seinen Grund hatte, daß er nicht an die seinen Willen möglicher Weise vereitelnden Ränke seines weiblichen Widerparts dachte, nicht bedachte,

---

*) So heißt es auch von der Helene Od. 23, 223: *τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἑῷ ἐγκάτθετο θυμῷ. Οὐ πρὸ τοῦ παθεῖν*, bemerken die Scholien (Vulg.), *ἔγνω τὴν φρενοβλάβειαν.*

übersah, vergaß — *ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν* J. 9, 537 — daß man Alles, was erst, wenn gleich schon heute, sein wird oder sein soll, nicht mit unbedingter Gewißheit und Zuversicht, sondern mit einem bedenklichen *εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη*, wenn nichts Andres, nichts Widerwärtiges dazwischen kommt, behaupten und verkünden könne. Warum hat denn aber Zeus daran nicht gedacht? Offenbar aus Freude über die Geburt seines herrlichen Sohns Herakles. Gewiß ein sehr menschlicher und verzeihlicher, wenn gleich so verhängnißvoller Irrthum. Schaden, Unheil, Unglück, das der Mensch selbst, aber aus Mangel an Verstand, Weisheit, Vorsicht, aus Unüberlegtheit, Unbesonnenheit, Thorheit, also wider Willen und ohne wirkliches, wenn gleich mögliches Wissen — *εἰ ᾔδη* O. 23, 220 — über sich bringt, das ist, wie gesagt, der wesentliche Begriff der homerischen Ate*), — nicht Schuld, wenn man wenigstens darunter etwas Böses im Sinne der Modernen versteht, dieses Wort nicht in dem allgemeinen Sinne nimmt, in welchem es nichts andres bedeutet, als ein Uebel, das sich der Mensch selbst, es sei nun, wodurch es wolle, sei es selbst durch eine an sich löbliche, ja edle Handlung**), zugezogen, mit dem daher die Vorstellung verknüpft ist, daß es hätte vermieden werden können. Selbst wo von wirklicher Verschuldung die Rede ist, wo wie z. B. O. 4, 503 das *μέγ' ἀάσθη* durch *καὶ* mit dem übermüthigen Reden des Aias wider die Götter verbunden wird, ist der Begriff des sich selbst Schadens nicht ausgeschlossen, der Sinn dieser: Aias wäre dem Verderben entronnen, d. h. es wäre ihm kein Unglück, kein Verderben von Außen, d. h. von den Göttern, selbst nicht von der ihn hassenden Athene widerfahren, wenn er nicht durch ein gottloses, übrigens auch ebenso verstandloses Wort selbst sich ins Verderben gestürzt, selbst also sich nicht durch seine Unbesonnenheit geschadet hätte. So heißt es auch O. 21, 295—304, wo von der durch übermäßigen Weingenuß bewirkten oder verschul-

---

*) „*ἣν ἄτην* eigentlich seinen Schaden, sein Geschädigtsein, nämlich am Geiste (*φρενοβλάβεια*) d. h. seine ihm selbst verderbliche Bethörung und Verblendung". Fäsi zu J. 1, 412.

**) Eine solche war offenbar die Handlung des Melampus, als er seinem Bruder zuliebe es unternahm, die vom Iphikles geraubten Rinder zurückzubringen, ob er gleich wußte, daß er dafür bestraft, d. h. gefangen genommen würde, *καίπερ εἰδὼς ἅτε δὴ μάντις ὅτι ἁλώσεται ἐνιαυτόν*. Schol. in Odyss. 11, 287. Vulg. (ed. Buttmann.) Darin, daß er sich selbst *καίπερ εἰδώς* in dieses Unglück gestoßen, selbst sich diese Fesseln gleichsam geschmiedet, besteht seine Ate (O. 15, 233), die hier, wie J. 19, 87 Agamemnons Ate, als Wirkung der Erinys vorgestellt wird, weil überhaupt vom Standpunkt der alterthümlichen oder religiösen Ansicht jedes Uebel als Strafe oder Wirkung göttlichen Uebelwollens betrachtet wird.

deten Sinnebethörung des Kentauren Eurytion die Rede ist, am Schlusse: „er aber hat sich zuerst das Uebel erfunden, bereitet durch Weinrausch“, οἷ δ' αὐτῷ πρώτῳ κακὸν εὕρετο οἰνοβαρείων. Daher ist bei Homer der, welcher eine unter den Begriff der Ate oder vielmehr des Mediums*) vom Verbum ἀάω fallende Handlung begeht, ein νήπιος, wie Patroklos J. 16, 686 heißt. Ein νήπιος, ein Kind, ein Thor ist aber eben der, welcher aus Unwissenheit thut, begehrt, gut heißt, was zu seinem Schaden und Verderben. So heißen die Troer νήπιοι mit dem Zusatz: „denn ihnen nahm den Verstand Pallas Athene“, weil sie den ihnen verderblichen Vorschlag Hektors gebilligt, den heilsamen Rath des Poulydamas aber verworfen hatten. (J. 18, 311.) So heißt Patroklos μέγα νήπιος, weil er sich selbst (ohne es zu wissen) den Tod erflehte, als er den Achilleus flehentlich bat, ihn in die Schlacht zu schicken. J. 16, 46. Es könnte hier daher ebenso gut neben dem νήπιος das μέγ' ἀάσθη stehen, als es später 685 steht. Aber die νηπιέη, das Substantiv vom νήπιος, das auch dem jüngsten Sohne des Priamos sein liebes Leben kostete (J. 20, 410), stimmt zur Klage, aber nicht zur Anklage, zur Entschuldigung, aber nicht zur Beschuldigung.

58.] Es werden hier nur Beispiele gegeben, die in der Anthropologie ihre Erklärung finden. Aber ebenso überläßt es der erhabne Freisinn Homers seinem Zuhörer oder Leser, ob er einer Naturerscheinung eine naturalistische oder theologische Deutung und Erklärung geben will. So sagt er, daß Zeus den Regenbogen ausspanne, „ein Zeichen zu sein entweder (sei es) des Krieges oder des Wintersturms, des Schaurigen“ (kalten Sturmes, χειμῶνος δυσθαλπέος J. 17, 548). Dasselbe sagt er vom Blitze (J. 10, 5—8).

59.] Scheu und Mitleid steht daher auch gewöhnlich beisammen bei Homer (z. B. J. 24, 207. 22, 419), ἤν πως ἡλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ γῆρας, „ob er vielleicht mein Alter mit Ehrfurcht und mit Erbarmung anschaut“. Ebenso verbindet aber auch Homer Furcht und Scheu (Schaam), z. B. J. 24, 435; denn „wo Furcht, sagt der Dichter Stasinos, da ist auch Scheu“, während dagegen Platon in seinem Euthyphron 13 sagt: „wo Scheu oder Schaam, da ist auch Furcht, aber nicht umgekehrt, denn die Scheu ist nur ein Theil der Furcht“.

60.] In der Erklärung des καὶ τηλόθεν, auch aus der Ferne, hat offenbar Minkwitz gegen Nitzsch Recht, denn der ungläubigen

*) Der Aor. I. Pass.: „ward verblendet“ bildet keinen Gegensatz, denn auch das Medium kann als Passivum, die Selbstverblendung, welche ja so an sich etwas unfreiwilliges ist, als ein Leiden vorgestellt werden. So verbindet beides Agamemnon J. 19, 137: ἀασάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς.

Aeußerung Telemachs, daß die Götter, selbst wenn sie wollten, nicht seine Wünsche erfüllen könnten, gegenüber ist eine affectvolle Steigerung der göttlichen Macht nothwendig, selbst wenn auch in der Wirklichkeit die Götter nicht „ohne leiblich nahe zu sein" retten sollten. Wenn man jedoch nicht läugnen kann, daß die homerischen Götter „aus jeglichem Ort hören den leidenden Mann", J. 16, 515, so muß man auch zugeben, daß sie auch aus jeglichem Ort helfen können, denn das Hören der Götter ist ja, wenn es ein geneigtes, zugleich ein Erhören, folglich das Erhören eines Hülfgebets, ein Helfen. In demselben Gebete des Glaukos, wo vorausgesetzt wird, daß der Gott auch aus der Entfernung hören könne, wird zugleich vorausgesetzt, daß er auch helfen könne, denn Glaukos betet nicht nur: *κλῦθι*, höre, erhöre, sondern auch: heile, hilf, *ἄκεσσαι*.

61.] Es könnte hier freilich auch statt Schlaf Traum stehen, wie man häufig eins fürs andre setzen, z. B. in somnis videre gleichgültig mit im Traum oder im Schlaf übersetzen kann. Aber wo ein persönliches, namentlich höheres, göttliches Wesen im Traume oder Schlafe erscheint und spricht, da soll ja der Traum nicht Traum, sondern Wahrheit sein. S. z. B. Artemidor. 2, 69 und 4, 71. So erscheint auch bei Homer Patroklos dem schlafenden, nicht träumenden Achilleus, Athene in angenommner Gestalt der schlafenden, nicht träumenden Nausikaa, wenn gleich diese beim Erwachen natürlich die Erscheinung als Traum bezeichnet; so tritt auch, was sich hier jedoch von selbst versteht, der personificirte Traum zu dem schlafenden Agamemnon, das personificirte Traumbild der Iphthime zur süßschlummernden Penelope hinzu.

62.] Schon Clericus bemerkt zu dem von Jehovah ausgesprochenen Wunsch in seinem Commentar zum Pentateuch von seinem Standpunkt aus richtig: haec quidem dicuntur *ἀνθρωποπαθῶς* atque humanum sermonem imitatur Deus; attamen ejusmodi loquutioni necessario oportet subesse aliquem sensum, nempe D e u m o p t a r e ut Hebraei legum suarum sint observantes, quod non potest fieri, si verum sit quod nonnulli volunt, neminem sine ineluctabili quadam efficacia divini auxilii, quod perpaucis largitur, posse Deo obsequi. Si enim soleret Deus ita agere cum hominibus, aut auxilium omnibus largiretur, quale necessarium est, aut non significaret s e o p t a r e id ab iis fieri, quod sine eo auxilio fieri non posse novit. So sagt auch Luther in seinen Anmerk. über den Evangel. Matthäum zu Cap. 13, 15, „denn dieses Volks Hertz ist verstockt... auf daß sie nicht sich bekehren, daß ich ihnen hülfe", Folgendes: „die Verstockung ihres Herzens stehet im Wege, daß sie nicht sehen und daß ich ihnen nicht helfen kann. I c h w o l l t e i h n e n z w a r

gerne helfen, spricht er, deßwegen sende ich meinen Sohn. Aber die Verstockung ihres Herzens steht meinem Willen und ihrer Seligkeit im Wege". So findet man, wenn man nicht nur in die Staatszimmer, sondern auch in die geheimen Appartements der christlichen Theologie hineingeht, was freilich nicht Jedermanns Sache ist, daß auch hier das heidnische „wider Gottes Wunsch und Wille" zu Hause ist.

63.] Julianus Imp. Ep. ad Athen.: plerosque Hymnos in sacris ab ipsis Diis datos, paucos vero ab hominibus iisque divinitus afflatis profectos. (Spanhemii Observ. in Callim. Hymn. in Delum v. 304.) Die Identität des Gottes und des sein Wesen ausdrückenden Lobgesanges ist selbst schon in der Identität ihrer Namen ausgedrückt, sei es nun, daß der Gott vom Hymnus oder der Hymnus vom Gott so benannt wurde. So hieß Demeter *ἰουλώ* oder *οὐλώ*, aber *οὖλοι* oder *ἴουλοι* hießen auch die Erfindungen der Demeter, die Getreidefrüchte und die Hymnen auf sie (Athen. 14, 10); so hieß Bacchos Dithyrambos, aber ebenso auch ein Loblied auf ihn. Auch ist es offenbar, daß Bacchos als der Erfinder oder Geber des Weins auch der — wie sich von selbst versteht, nicht historische, sondern religiöse oder poetische — Erfinder oder Geber (richtiger: Eingeber) der Dithyramben ist. Während man den Apollo in Ordnung und Ruhe, pries man ja den Dionysos in Weintrunkenheit. Vom Blitz des Weins getroffen, sagt Archilochos, hebe ich den Dithyramb' an, des Herrschers Dionysos schönes Lied. Und Epicharmos, der Lustspieldichter sagt: wer Wasser trinkt, macht keine Dithyramben. (Athen. 10, 24.)

64.] „Siehe zu, ob es nicht gottlos ist, heißt es in der Lucianischen Schrift vom Tanze 23, eine Kunst zu tadeln, die göttlich und heilig (*θείου τε ἅμα καὶ μυστικοῦ*, zu den Mysterien gehörig), die von so vielen Göttern mit Eifer betrieben (oder geschätzt, geliebt, *τοσούτοις θεοῖς ἐσπουδασμένον*) und zu ihrer Ehre ausgeübt wird, eine Kunst, die so vielen Genuß und zugleich so nützliche Belehrung (oder Bildung, *παιδείαν*) gewährt". Die Stelle des Verfassers aber, wo es heißt: „ich tanze nur, was der Gott mir vorgetanzt", ist übrigens mit einer gewissen licentia poetica niedergeschrieben und darnach zu beurtheilen; denn die mimischen Tänze stellten ja die Handlungen und Schicksale der Götter dar. Nur vergesse man nicht, daß die Bewegungen, Stellungen und Geberden der Götter in diesen ihren Handlungen und Schicksalen selbst in der ästhetischen Form des Tanzes vor- und dargestellt wurden. „Wer erkennt" z. B. im vaticanischen Apollo „nicht die leibhaftige Emme-

leia, den Tact und die Harmonie des tragischen Tanzes?" (A. Feuerbach, der Vatic. Ap. Nürnb. 1833. S. 401 u. 345.)

65.] 1. Timoth. 6, 19 steht sogar ausdrücklich der philosophische Ausdruck *τῆς ὄντως ζωῆς*, statt *αἰωνίου*, was auch vor Griesbach die gewöhnliche Lesart war.

66.] Terrenis ut religionibus sic etiam bonis inhaerebant. Noch bestimmter ist aber die Identität der Güter und Götter vorher ausgesprochen, wo es heißt: mortem sibi perpetuam cum diis et cum bonis corporalibus quaesierunt; ebenso Div. Inst. 7, 10. wo verbunden wird contemptis terrestribus Diis et fragilibus bonis.

67.] Die christlichen Orthodoxen haben unter vielen andern Vorwürfen, die aber hier gleichgültig sind, weil es sich nicht um die besondern Meinungen und Vorstellungen der angeführten Schriftsteller handelt, auch die Stelle dem Lactanz zum Vorwurf gemacht, wo er sagt, Christus sei zum Mittler zwischen Gott und Mensch geworden, um den Menschen zu Gott, d. h. zur Unsterblichkeit zu führen. Div. Inst. 4, 25. Die Unsterblichkeit sei eine Wohlthat des Schöpfers, nicht des Mittlers, die Gottlosen würden auferstehen und ewig ihre Sünden büßen, auch wenn Christus nicht Mensch geworden wäre. (Winckler, Philolog. Lactant. sacra. 1754. N. 90.) Allein wie kann man Unsterblichkeit und Ewigkeit, göttliche Eigenschaften, göttliche Vorzüge und Güter, dem Verworfenen, Schlechten, Bösen beilegen? Und was ist ein Leben, das aller Lebensbedingungen, Lebensgüter und Lebenszwecke beraubt ist, sich folglich nicht vom Tode unterscheidet? Doch lassen wir die Nachtseite der Ewigkeit beim Teufel! Lactanz hat hier Recht. Die Unsterblichkeit ist kein beneficium creationis; der Schöpfer, d. h. die Natur hat nur sterbliche Menschen erschaffen, unsterbliche aber der Gottmensch. „Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste und sind gestorben. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brote essen wird, der wird leben in Ewigkeit". Joh. 6, 49. 51.

68.] Es gehört hieher auch der Satz der Christen, daß der Mensch der Zweck der Welt, daß die Welt seinetwegen erschaffen sei — ein Satz, der sich schon im Pastor Hermae mit klaren Worten ausgesprochen findet: *ἔκτισεν τὸν κόσμον διὰ τὸν ἄνθρωπον* (l. 2. Mand. 12. B. 6. Patrum Apost. Opp. 1857). Wahrhaft komisch ist übrigens der Widerspruch der modernen Christen auch in diesem Punkte mit den alten. Während erstere diesen auch schon von den Stoikern (Cic. de Nat. D. 2, 61) ausgesprochenen Satz als einen „unbescheidenen und unchristlichen", wo nicht geradezu „hochmüthigen" verwerfen, loben ihn gerade letztere .... Quam vera sit sententia Stoicorum, qui ajunt, nostra causa mundum esse constructum.

Lact. de ira D. 13. So sagt auch Melanthon Eth. Doct. El. p. 10: Stoici etsi alia multa absurda tradunt, tamen hoc recte dixerunt: Omnia nasci hominum causa, homines vero Dei causa, obwohl der letzte Satz nicht genau stoisch ist, denn die Stoiker sagten, meines Wissens, nur, daß die Welt der Menschen und Götter wegen gemacht sei. Während die modernen Christen behaupten: „die Schrift beziehe die Schöpfung auf Gott als den Endzweck; die Welt sei nach derselben von Gott erschaffen zur Offenbarung seiner Glorie;“ finden die alten den Satz der Stoiker auch in Uebereinstimmung mit der Schrift: Hominum causa mundum et omnia, quae in eo sunt, esse facta, Stoici loquuntur; idem nos divinae litterae docent. (Lactant. Div. Inst. 7, 7.) Derselbe spricht sogar die Vernunft dem ab, der nicht einsehe, daß die Welt des Menschen wegen gemacht sei. Fecit ergo Deus mundum propter hominem. Hoc qui non videt, non multum distat a pecude. (Epit. Inst. Div. 69.) Es läuft übrigens auf Eines hinaus, ob man die Glorie, den Ruhm Gottes oder den Nutzen, das Wohl des Menschen als Zweck der Schöpfung setzt, denn das Werk lobt nur den Meister, wenn es sich selbst lobt, wenn es sich glücklich fühlt im Bewußtsein seiner Gelungenheit, seiner Mangellosigkeit. Schon Mosheim (zu Cudw. Syst. Int. 55, 21) bemerkt hierüber richtig: Divinam oportuit sapientiam, quae h o m i n u m s a l u t e m c u m s u a g l o r i a s e m p e r c o n j u n c t a m fore animadvertit, sic omnia disponere atque comparare, ut virtus et majestas sua pateret omnibus. Non ille sua causa gloriam inter homines appetit ... verum s a l u t i s n o s t r a e g r a t i a, bonitate et amore ductus, ita temperat omnia, ut gloria ejus non possit non existere. Die Glorie Gottes ist nur ein heiliger Schein, ein Nimbus der menschlichen Selbstliebe.

69.] *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* i. e. *πρὸ κ. κ.*, ut *ἀπ' αἰῶνος* Act. 15, 18 idem est, quod *πρὸ τῶν αἰώνων* 1. Cor. 2, 7. Wolf, Cur. phil. et crit. in Ev. Matth. 25, 34.

70.] Christliche Mystiker schlossen aus diesen Stellen auf die wesentliche Einheit des Menschen, d. h. des gläubigen, frommen mit Gott. Qua ratione Pater et Filius unum sunt, eadem pii cum Deo unum sunt. At illud est per essentialem inhabitationem et unitatem. Ergo et hoc. Christliche Orthodoxe stellten dagegen den willkürlichen Canon auf, das Wie, das *καθὼς* bedeute, wenn Göttliches und Menschliches verglichen werde, nicht die Gleichheit, sondern nur eine gewisse Aehnlichkeit; die Einheit zwischen Vater und Sohn sei eine wesentliche (essentialis), die Einheit der Gläubigen unter sich und mit Christus eine geistige und mystische (spiritualis et mystica, Glass. Phil. s. Can. 47), als wenn diese mystische

und geistige Einheit nicht die wesentliche Einheit, die Einheit der Menschennatur, der Menschengattung, ja selbst Menschenart — denn gibt es z. B. eine geistige und mystische Einheit zwischen abend- und morgenländischen Christen? beweisen sie nicht selbst am Grabe ihres Erlösers ihren Zwiespalt mit blutigen Köpfen? — zur Voraussetzung hätte. Ebenso haltlos und illusorisch, wie dieser, ist der dogmatische Unterschied zwischen Christum als dem natürlichen Sohne Gottes und dem christlichen Menschen, als dem adoptirten Sohne Gottes; denn der adoptirte und der natürliche Sohn gehören beide zu demselben Wesen, derselben Natur. Die Gnade der Adoption erstreckt sich nicht auf Hunde und Katzen, auf Ochsen und Esel, denn die Gnade, wie schon die den Wolf säugende Ziege in einem griechischen Epigramm richtig bemerkt, vermag nicht die Natur zu ändern: *ἡ χάρις ἀλλάξαι τὴν φύσιν οὐ δύναται*. Die Adoption ist daher nur ein Ausdruck, eine Erscheinung von der Einheit und Gleichheit des Wesens, der Natur.

71.] Vor Jehovah steht jedoch חַי nicht im Status constructus, also als Adjectiv, während vor dem Menschen חֵי steht. Als Grund führen die jüdischen Theologen an, weil das Leben mit Gottes Wesen eins sei; also nicht als Eigenschaft ihm beigelegt werden könne, der Genitiv aber ein Besitzverhältniß ausdrücke. So Maimonides (das Buch Hiob von Wolfson. 1843. S. 193). Christliche Theologen, die sich an dieser cordialen Zusammenstellung des göttlichen und menschlichen Lebens gestoßen, haben behauptet, man müsse diese Schwurformel durch das gegenseitige Verhältniß zwischen Gott als dem Urheber des menschlichen Lebens und dem von der Gnade Gottes, seines Schöpfers lebenden Menschen so erklären, wie es Jerem. 38, 16 heißt: „„So wahr der Herr lebt, der uns diese Seele gemacht hat““, so daß der Sinn dieses Schwures sei: „es sei etwas so gewiß, als es gewiß ist, daß Gott lebt und der Mensch von ihm das irdische Leben erhalten habe, und das himmlische und ewige erwarte?!“ (Glass. Phil. s. p. 1354.) Wenn aber diese theologische Erklärung richtig wäre, so wäre es nicht nur überflüssig, sondern auch gottlos und sinnlos, etwas zugleich bei dem Leben Gottes und dem Leben des Menschen zu betheuern oder beschwören. Dathe übersetzt 1. Sam. 20, 3: per Jovam immortalem et per vitam tuam! Wie schaal, wie unpassend! Richtig dagegen Castellio: quam certum est Jovam, quam certum est te vivere, tam certum est. Wenn man diese Gleichsetzung, diese Identification Gottes und des Menschen in dem leidenschaftlichen, aber eben deßwegen rücksichtslosen und charakteristischen Momente des menschlichen Schwörens beanstandet, so muß man noch weit mehr daran Anstoß nehmen, daß Gott selbst

schwört; denn wie kann sich Gott mehr den Menschen gleichsetzen, wie mehr die Menschlichkeit seines Wesens beweisen, als wenn er seine Aussagen mit einem Eidschwur besiegelt? Zwar schwört Gott bei sich selbst, weil er, wie es im Hebräerbrief heißt, bei keinem Größeren zu schwören hat; aber hierin liegt nur ein Vorzug, kein wesentlicher Unterschied. Ueberdem schwört ja auch der Mensch bei seinem Haupte, bei seiner Ehre, bei seiner Seele, bei seiner Seelen Seligkeit.

72.] Auch in dem wegen seiner Frömmigkeit, seines gläubigen, hingebenden Sinns so sehr gepriesenen Mittelalter sprechen die Christen unverhohlen die wahren Gründe ihrer frommen Handlungen aus. So ist z. B. in den Schenkungsurkunden der fränkischen Könige immer ausdrücklich bemerkt, daß sie so wohlthätig und freigebig gegen die Kirche seien, weil sie fest darauf vertrauten oder glaubten, daß ihnen dieß von Gott mit dem ewigen Leben werde vergolten werden, daß ihnen dieß ebensowohl für dieses Leben, als zur Erlangung des künftigen nützen werde; id nobis profuturum ad aeternae remunerationis praemia capessenda veraciter credimus; id nobis et ad mortalem vitam temporaliter transigendam et ad aeternam feliciter obtinendam profuturum liquido credimus. Daher heißt es: propter amorem Dei ejusque mercedem. (Capit. Reg. Franc. Baluzius T. II. Append. Act. Vet. p. 1410—14.) In dem Schenkungsbrief eines Privatmanns (Ebend. p. 402) heißt es: der verachtet mit Leichtigkeit Alles, der aus dem Rachen der Hölle errettet zu werden wünscht. In Marculfi Formul. l. 2, 1 (Ebend.) heißt es: faciat in pauperes eleemosynam qui vult tartari evadere supplicia. Oder die Schenkungen geschahen, wie es auch ausgedrückt wurde, ut ad veniam a Deo impetrandam dantibus prosint. (Ebend. p. 929.)

Druckfehlerverzeichniß.

S. 104 Z. 8 v. u. st. an l. und
„ 164 „ 7 „ u. nach dem setze Komma
„ 175 „ 15 „ o. st. den l. der
„ 179 „ 13 „ o. st. an l. in
„ 200 „ 7 „ o. st. richtig l. unrichtig
„ 211 „ 5 „ u. st. *ἐρειστὴς* l. *ἔρεισμα*
„ 225 „ 14 „ o. st. *ἐκποτέοντας* l. *ἐκποτέονται*
„ 232 „ 5 „ o. st. Phalorinus l. Phaborinus
„ 251 „ 15 „ o. st. Ernest. l. Ernesti
„ 265 „ 3 „ u. st. Heiligengestalt l. Pilgergestalt
„ 278 „ 12 „ o. st. gemacht l. gerecht
„ 312 „ 2 „ u. st. Daß l. daß
„ 330 „ 1 „ o. st. . setze , st. Aber l. aber

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Vierter Band.

Geschichte der neuern Philosophie

von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza.
Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
2 Thlr. 7½ Ngr.

Fünfter Band.

Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
1 Thlr. 15 Ngr.

Sechster Band.

Pierre Bayle.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit.
Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.
1 Thlr. 15 Ngr.

Siebenter Band.

Das Wesen des Christenthums.

Dritte umgearbeitete und vermehrte Auflage.
2 Thlr 7½ Ngr.

Achter Band.

Vorlesungen über das Wesen der Religion.

Mit Zusätzen und Anmerkungen.
2 Thlr. 20 Ngr.

Neunter Band.

Theogonie nach den Quellen des classischen hebräischen und christlichen Alterthum[illegible]

2 Thlr. 10 Ngr.